مراجعات ناقدة

في موقف البلاغيين من علاقات المعاني فصلاً ووصلاً

محمود توفيق محمد سعد(*)

أمَّــا قبــلُ:

ممّا هو قارٌ في العقلِ البلاغيّ أنّ دقائق أسرارِ بلاغةِ بيانِ الوحي ممَّا لا سبيلَ لأحد أن يُحيط بِها ، فذلك وجهٌ مِن وجوه إعجاز هذا البيانِ، بلْ إنَّ مِن أعيان علماءِ «علم البلاغةِ العربيّ» مَن يذهبُ إلى أنّ «مسائل علم المعاني بأسرِها ممّا لا يحيطُ بها إلاَّ علمُهُ تعالى، وذلك ؛ لأنَّها مستخرَجةٌ عَن تتبعِ جزئياتِ التَّراكيب وتعرّف ما لها من لطائفِ النُّكتِ مُفصَّلة على وجه يَتحَصَّل به قاعدةٌ كُليّة هي مَسألَة مِن «علم المعاني»، ولا شَكَّ أنَّ آحاد التَّراكيب غَيْرُ مُنحصِرةٌ، فلا يُمكنُ لِبشرٍ أن يطَّلعَ عليها ويتعرَّفَ جَمِيعَ لطائِفها ، حتَّى يستخرِجَ جميعَ القواعدِ المُتعَلّقة بجميع نُكتها ، فكثيرٌ مِن مسائلِ «علم المعاني» يُعدُ بالقُوّةِ ، وَلَم تَصلْ أَذهَانُ الرَّاضَةِ إليّها ، ولا إلى اللّطائف الْجُزئيّة الّتِي تُستخرج هِي مِنها، بَلْ عِلمُ اللهِ تعالى محيطٌ بجميعِ مسائله، وبتفاصيل لطائفِ التَّراكيب الَّتي هِيَ مَبنَى تلك المسائل بلا تتبّعٍ»[1].

(*) أستاذ في جامعة الأزهر الشريف ـ مصر.

وهذا يحملُ إلى كلّ قلبٍ أنّ ما يتوافدُ عليْه من جهودِ أهلِ العلم إنّما هو نزيرٌ من كثير، وأنَّ من وراءِ ذلك فَيْضًا بالغًا: ﴿**كُلاًّ نُّمِدُّ هَؤُلاء وَهَؤُلاء مِنْ عَطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاء رَبِّكَ مَحْظُورا**﴾ [الإسراء: 20].

وممَّا هو أصلٌ قائمٌ أنَّ «المعانِي المستنبطة بالوسائل البلاغيّة ليستْ ذات نغمة عالية، وإنّما تهمسُ بِصَوتٍ خَفيضٍ تَسمعُها الأذنُ الّتي تعرفُ كيفَ تسمَعُ هَمهَمةَ الرّوح، واختلاجَةَ القلبِ وحَفِيفَ الفِكر. القَعقَعةُ الجهيرةُ الّتِي تدوّي فِي كلِّ أُذنٍ هِي بلاغةُ الألسنةِ والأفواه»(2) الفارغة من لطائف المعرفة ودقائقها التي بها يكون التثقيف النفسيّ الذي له يُقرأُ البيانُ البليغُ، وكلُّ كلام خلا من هذا التثقيف ليس أهلا لأن ينعت بأنّه بليغ ؛ لأنه خلى من جوهر رسالتِه.

ذلك أنَّ رأس الوظيفة الجمالية للبيان البليغ شعرًا أو نثرًا إنّما هو إيصال المعنى الذي هو مزاج فكر صحيح ودقيق وشعور نبيل إلى القلب وتقريرِه فيه وتوطينه وتفعيلِه . وهذا أمرٌ تلاقى عليْه أهل البصر قديمًا وحديثًا.

*****

وممّا لا يَخفَى – أيضًا – على طالبِ علم بالبيانِ أنّ عالمَ البيانِ كمثلِ عالم الإنسانِ ، وأنّ عالمَ الإنسانِ لا تستَقيمُ فيه الحياة، ولا يؤدّي الإنسانُ رِسالته إلا من خلالِ حُسنِ العلاقاتِ بين مكوِّناتِ هذا العالمَ ومن خلالِ وثاقة التَّرابطُ بينها ، فَإنَّ أصغر تَكوّنٍ إنساني يُسمَّى «أسرة» وله عمودان رئيسان، ثم تتفاوتُ الأُسرُ في اتّساعِ مكوناتها وتنوعها، فقد تمتدّ الأسرة الواحدة للتجاوز عشرات الأفراد ، إذا ما كان هذا في عالم الإنسان ، فإنّ أصغرَ مكونٍ في عالمِ البيانِ يُسمّى «جملة» وله – أيضًا – عمودان، ثُم تتفاوتُ الجملُ في اتساعِ مكوناتِها وتنوعها، فقد تمتدُّ

هذه الجملةُ لتتجاوز عشرة أبيات في الشعر، كما تَرَاه فِي بعضِ شعر الهذليين فيما يسمى بالتشبيه الدّائري عند المحدثين[3].

وتبصّرْ العلاقة بين مصطلح «الأسرة» في عالم الإنسان، ومُصطلَحِ «الجملةِ» في عالمِ البيان. تجدْهما من حقلٍ دَلالـيّ واحدٍ دالٍّ على توحدهما في التكوِينِ والوَظيفَة..

فالكلمةُ في بناءِ الجملة كالفردِ في بناءِ الأسرة، فمِن الكلم في الجملة ما هو بمنزلةِ الأب ، ولذا يُسمّى «مسندًا إليّه» عند البلاغين، ومنه ما هو بمنزلةِ «الأم» ولذا يُسمى «مسندًا» عندهم. ثم تتوالى مكونات الجملة ، التّي تتعلقُ بالمسندِ «الأم» وكلّهم في الجملة كما في الأُسرةِ راع ، وكلٌّ راعٍ مسؤولٌ عن رعيّته. سواءً بسَواء . فليس هنالك كلمةٌ أَو حركَةٌ في بناءِ الجملة إلاَّ ولها أَثرٌ بالغٌ ، وموقعٌ مَكينٌ في أداءِ الجُملة رسالتها ، كمثل ما يكونُ لِكُلِ فردٍ مِن أفرادِ الأسرةِ حتّى الخادمُ كما جاءَ في بيانِ النبوة راعٍ فيها ومسؤولٌ عن رعيته.

وإذا كانت الأسـرةُ على الـرَّغـم من تماسكِها وتـآخِـي مكوناتها لاتستقيمُ حياتُها، ولا تـؤدّي رسالتها إذا ما تفاصلتْ عَن غيرِها من الأُسر في المجتَمعِ الإنسانيّ ، فإنَّ الأمرَ كمثلِهِ في عالم البيان: مَهما تحقَّقَ للجملة من تماسُكِ مكوناتها وتآخيها، فإنّها لا تَؤدِّي رسالتَها الإفهاميّةَ لمقاصدِ المُبينِ بِها إذا ما تفاصلتْ وتحاجزتْ عن غيرِها مِنَ الجملِ في المجتمعِ البيانيّ، فقيمة الجملة في عالم البيانِ أن تستحيلُ كالكلمةِ في الجملة، وهكذا يتصاعد الحالُ في العالَمين سواءً بسواء.

من هنا كان النَّظر فيما عُرفَ عندِ البلاغين بعلاقات المعاني فصلاً ووصلاً ممّا يحتاجُ المرءُ إلى مزيد اعتناء بخدمته، ومراجعة ماجاء عن أهلِ العلمِ فيه مراجعةً ناقدةً بوجهيها: التفسيريّ والتقويميّ،

ففي هذين: النّقد التّفسيريّ والنّقد التّقويميّ ما يُحقّق شيئًا من التَّجديد للقولِ في هذا البابِ. والتَّجديدُ الرّشيدُ كما لا يَخفَى ضرورةُ حياةٍ ماجدةٍ.

*****

وممَّا يحسُنُ التَّذكير به ليتقرّرَ في النّفسِ ، وليكونَ حاضرًا لايغيبُ أبدًا أنّ «الفصل والوصل» مصطلحًا بلاغيًّا لا يكونُ النّظرُ فيه نظرًا بلاغيًّا إلا إذا كان المحلّ قابلاً لأيّهما، فيقتضى السّياقُ والمقام والقصدُ والمعنى اختيارَ أحدهما، بينما المرغوبُ عند نزولاً على هذا الاقتضاءِ لا يَمنعُ منه عقلٌ أو منهاج لغةٍ. فإذا اقتضَى العقل أو أصل الأداء اللغوي عطفًا أو عدمَه، فإن العقلَ البلاغي لا يشتغلُ بهذا لأنه ليس هنا اختيار وصنعة.

ومِن ثَمَّ سيتبيّنُ لك أنَّ كثيرًا ممَّا جاء الكلامُ فيه «فصلاً و وصلاً» في أسفارِ البلاغيين والمفسّرين لا يكون النَّظرُ فِيه حينذاك نظرًا بلاغيًّا ، وحقُ النَّظر البلاغيّ أن يُعرضَ عنه لغيره.

ذلك أنَّ الأصلُ المنهجيّ الّذي لا يمكنُ الغفلة عنه أنّه «لا فَضيلةَ حتَّى تَرَى في الأمرِ مَصْنعاً، وحتَّى تَجدَ إِلَى التخيُّرِ سبيلاً، وحتَّى تكُونَ قَد استدركْتَ صَواباً» وما هذا الصّوابُ المُستدركُ بصوابِ عقليّ أوْ لغويّ «لأنَّا لَسْنا في ذكْر تقويم اللِسان، والتحرُّز منَ اللحن وزيغ الإعراب، فتعتد بمثلِ هذا الصَّوابَ. وإنما نحنُ في أمورٍ تُدرَكُ بالفِكَر اللطيفة، ودقائقَ يُوصلُ إليها بثاقب الفهم، فليس دركٌ صوابٍ دركًا فيما نحنُ فيه حتَّى يَشْرُفَ موضعُه، ويَصعُبَ الوصولُ إليه، وكذلك لا يكونُ تَرْكُ خطأ تَرْكاً حتى يُحتاجَ في التحفُّظ منه إلى لُطْف نظَرٍ، وفَضْل رويةٍ، وقوّةِ ذهنٍ، وشدةِ تيقظٍ. وهذا بابٌ يَنبغي أَن تُراعِيَه وأنْ تُعْنى به»[(4)].

هذا أَصلٌ كليٌّ مَنهجِيٌّ لابدَّ من حُضورِه ، ومِن التَّمَسُّكِ بِه ، وإلاَّ كان في الأمرِ خللٌ منهجيٌّ لا يليقُ..

*****

موقعُ القولِ في الفصلِ والوصل من بابِ علاقاتِ المعاني:

إذا ما كانت المعاني فِي البيان بمنزلةِ الأَرواحِ في عالم الإنسانِ وكان التآلفُ والتَّخالفُ والإقبالُ والإدبارُ في عالم الإنسانِ مرجعَه إلى الأرواح كما هدت السُّنَّةُ النبويَّةُ فيما رواه البخاري في كتاب «أحاديثِ الأنبياءِ» من صحيحه بسنده عَن أمِّ المؤمنين عَائشَةَ رضيَ الله عنها قَالَتْ : سَمِعْتُ النَّبِيَّ - صَلى الله عليه وعلَى آله سلم - يَقُولُ: «**الأَرْوَاحُ جُنُودٌ مُجَنَّدَةٌ، فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ائْتَلَفَ، وَمَا تَنَاكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ**» ورواه مسلم في «البرّ والصّلة والأَدب» في صحيحه من حديث أبي هريرة، والنّصُّ للبخاري. فإنّ مناط التَّعالق بين مكونات الكلام هو المعاني لا صورها، فالمعانِي - أيضًا - جنودٌ يُجندها المتكلّمُ ما تَعارفَ منها في قلبِه ائتلف في نفسِه وصُوره الدّالة عليْها، وما تناكر منها تفاصلَ اختلافًا وتدابرًا، وظهر أثر ذلك في صورها الدّالة عليها، فصورةُ الكلام مرآة لحالِ المعاني في وجودها القلبيّ. فأنتَ إذ تنظر في صورة بيان مُبين إنّما أنت في حقيقةِ الأمرِ تنظر في قلبه وحالِ المعانِي فيه، فالصورة اللسانية هي التي تشقُّ عن قلب المرْء، ومنْ ثَم لا يُؤاخذ المرءُ رحمةً من ربّه سُبحانَه وتعالى بِما يعتملُ في نفسِه حتّى يتكلّمَ أو يفعلَ. كما هدت السُّنةُ النبويّة.

روى مسلمٌ في كتاب «الإيمان» من صَحيحه بسنده عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه - صلى الله عليه وسلم - : « إِنَّ اللَّه تَجَاوَزَ لأُمَّتِى مَا حَدَّثَتْ بِهِ أَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَتَكَلَّمُوا أَوْ يَعْمَلُوا بِهِ ».

فالكلمة صورة المعنى القائم في النَّفسِ الإنسانيّة. والصّورُ اللِّسانيَّة الدَّالة على تألف المعانِي في النَّفس وتعالقها جدٌّ كثيرة ومتنوعة في بيانِ العربية، ولاسيّما بيانُ الوحي قُرَآنًا وسنّةَ ، وكان لعلماءِ البيان مزيدُ عناية بالنّظر فيها وتبصّرها وتذوّقها، وكان لصورة الفصل والوصلِ عطفا عندهم العنايةُ الفُضلَى .

*****

مرجعُ القولِ في الفصل والوصل في العقلِ البلاغي:

إذا ما كان قد تبين لك أن القولُ في الفصلِ والوصلِ قولٌ في علاقاتِ المعاني فإنّ القول فيه مرجعه إلى أصولٍ كلية تتمثلُ فيما صاغه عبدُ القاهر الجرجانيّ (ت: 471هـ) من كلياتٍ في كتابيه «أسرارُ البلاغةِ» و«دلائل الإعجاز» من تلك الكليات قوله: «واعلم أن غرضي في هذا الكلام الذي ابتدأته، والأساس الذي وضعته، أن أتوصّل إلى بيان أمر المعاني كيف تختلف وتتفق، ومن أين تجتمع وتفترق، وأفصل أجناسها وأنْواعها، وأتتبّع خاصّها ومُشَاعَها، وأبين أحوالها في كرم مَنْصبها من العقل، وتمكّنَها في نِصَابه، وقُرْب رَحمها منه، أو بُعدها حين تُنسب عنه، وكَوْنِها كالحَلِيف الجارِي مجرى النَّسَبَ، أو الزَّنيم الملصَق بالقوم لا يقبلونه، ولا يمتعضون له ولا يَذُبُّون دونه»[5].

وإلى قوله: «وهَلْ يقع في وَهْم وإنْ جُهد، أن تتفاضلَ الكلمتانِ المُفردتان، منْ غيرِ أن يُنظَر إلى مكانِ تقعانِ فيه منَ التأليفِ والنظم، بأكثرَ من أن تكونَ هذه مألوفةً مستعملةً، وتلك غريبةً وحشية، أو أن تكونَ حروفُ هذهِ أخَفَّ، وامتزاجُها أحسنَ، ومما يَكُدُّ اللسانَ أبْعَدَ؟

وهل تَجد أحداً يقولُ: «هذه اللفظةُ فصيحةٌ»، إلاَّ وهو يعتبرُ مكانَها منَ النظم، وحسنَ مُلائمةِ معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟

وهل قالوا: «لفظةٌ متمكّنةٌ، ومقبولةٌ»، وفي خلافه: «قلقة، ونابية، ومستكرهة»، إلا وغرهم أن يعبروا بالتمكن عن حسنِ الاتفاقِ بينَ هذه وتلك مِن جهةِ معناهُما، وبالقَلَقِ والنُّبوِّ عن سوءِ التَلاؤم، وأنَّ الأولى لم تَلِقْ بالثانية في مَعناها، وأن السابقَةَ لم تصلُحْ أن تكونَ لِفْقاً للتالية في مؤداها؟»(6).

وقوله: «واعلمْ أنَّ ممَّا هو أَصلٌ في أنَ يدِقَّ النظرُ، ويَغْمُضَ المَسْلكُ، في توخِّي المعاني التي عرفتَ: أنْ تتَّحِدَ أجزاءُ الكلام ويَدخلَ بعضُها في بعضٍ، ويشتدَّ ارتباطُ ثانٍ منها بأول، وأن تحتاج في الجملة إلى أن تضَعَها في النفس وضعًا واحدًا، وأن يكونَ حالُكَ فيها حالَ الباني يَضعُ بيمينه هاهنا في حالِ ما يَضَعُ بيَسارِه هناك. نَعم، وفي حالِ ما يُبْصر مكانَ ثالثٍ ورابعٍ يَضعُهما بَعْدَ الأَوَّلَيْن. وليس لِما شأْنُهُ أن يجيءَ على هذا الوصفِ حَدٌّ يَحْصرُه، وقانونٌ يُحيطُ به، فإِنه يجيءُ على وجوهٍ شتَّى، وأنحاءَ مختلفةٍ(7).

هذه الكليات الثلاث تمثل المرجع الرئيس للقولِ في الفصل والوصل، ومرجعيته إليها تستوجبُ أن تكون حاضرةً في القلبِ المتلقّي هذا البيان والمُستّكنِهَ دقائق أسراره ولطائفها. وهو ما يجعل للقولِ في هذا الباب من اللطفِ والدقة ما يفوق القول في غير قليلٍ من الأساليبِ الأُخر. فمن لم يكن على بصيرة بفقه كيفيات الاختلاف والاتفاق، ومناطات الاجتماع والافتراق بين المعاني ،ومن لم يكن بصيرًا بعلاقاتِ المعانِي وتداخلِها لم يكن أهلاً لأن يفقَه أسرارَ بلاغة الفصل والوصل بيْن المعاني القائمةِ في القلوب ، وحينئذٍ يفقدُ المرءُ فضيلةَ التواصلِ الإنساني التي هي بابٌ من أبوابِ ما كرّم اللّه سُبحانه وتعالى بِه بني آدمَ، فعلى مقدارِ تحقُّقِ هذه في الإنسانِ يكونُ نصيبُه من تكريمِ اللّه

سبحانه وتعالى ، ومن كمالِ عبوديّةِ العبدِ أن يُكرمَ ما أكرمَه بِه سيده ، فإكرامك بيانك بحسن فقه أصولِه ومنهجه في الإفهام وحسن توظيفه هو من كمالِ عبوديتك للّه سبحانه وتعالى .

*****

مولدُ القولِ المنهجيّ في الفصلِ والوصلِ في الفكرِ البلاغيّ:

«الفصلِ والوصلُ» مصطلح جرى في مجالات معرفيةِ عديدة، وكان له في كلّ مجالٍ مفهومٌ، ومن تِلك المجالاتِ: علمُ البلاغةِ العربيُّ، وهو فيه قديمُ المولدِ والمربَى ، مديدُ المسيرِ، عميقُ الغورِ، لَطيفُ العطاءِ ،ولأهلِ العلم به عظيمُ اعتناء.

ولعلّ أوّل من بلغني نظرُه المنهجي في هذا الباب هو الإمامُ عبدُالقاهر الجُرجانِيّ (ت: 471هـ) في كتابِه «دلائل الإعجاز» فقد اختصّه بفصلٍ استجمع فيه من دقائقِ العلم تنظيرًا وتطبيقًا عَلى نحوٍ لَم يكن لمن جاءَ بعدَه أن أضاف إلى عطائه فِيه ما يُعدّ استدركًا في متنِ العلمِ بهذا الأسلوبِ وأصُولِه(8).

وهو قد استفتح القول فيه رأسًا من بعدِ أن فرغَ من القولِ فِي الجملةِ الحاليَّة، وخصائصها التَّركيبيّة والدَّلالية لكلّ صُورةِ، لما بيَّن «واو الحال» و«واو الوصل» من وشائج قُربَى. واستهل حديثَه في «الفصلِ. والوصلِ» بتقدمةٍ صَاغها صياغةً قائمةً بأمرين رئيسين:

الأول: بيان قيمة هذا الأسلوب في نعمةِ بلاغة البيانِ إبداعًا وتلقّيًا

والآخر: تثويرُ عزائم القُرَّاء لحسنِ القيام لَه ولحسنِ القيام بحقّه لما فيه من دقيقِ المعاني ولطيفها التي بها يتحقَّقُ التثقيفُ النَفسيّ لمن يُحسنُ القيامَ والنَّظر والتّثقيفُ النَّفسيّ هو الطَّلِبة العظمَى للعقلِ البلاغيّ والمأمُّ الأنفسُ، والمحجُّ الأقدسُ.

وهذا الاستفتاح بتقدمة تصاغُ على نحوٍ بالغ العنَايةِ بها مِن نهج عبدِ القاهر في كتابيْه «أسرارُ البلاغةِ» و«دلائل الإعجاز» فأنت تراه يضع تقدِمة في مفتتح ثلاثة فصُول في كتابِه «دلائل الإعجاز» يصُوغُها صِياغةً بالغة الصَّنعة والاختيارِ والاستدراك صوابٍ جماليّ: وضع تقدمة لفصل «التّقديم والتّأخير» ولفصل «الحذفِ»: ولفصلِ «الفصلِ والوصل».

ومخرج هذا النَّهج عندي أنَّ هذه الثلاثةَ الأساليب إنّما هي الأساليبُ الَّتي تقعُ بين كلّ مكوّن من مُكوِّنات الكلام مهما عظم امتداده، بدءًا من الكلمة ، وانتهاءً بالفصلِ (المعقِد) ، فالتَّقديم والتّأخير، يكون في الكلمة، والجملة، والفقرة، والفصل (المعقِد) وهذا بيّنٌ لا يخفَي في البيانِ القرآني، وكذلك «الحذف» يكون في حذفِ كلمةٍ وفِي حذفِ جملةِ، وفِي حذف فصلٍ (مَعقِدٍ) كما تجده بيّنا لا يخفي في سورة «يوسف» ففيها من طيّ المشاهدِ الممتدة ما يفتقرُ المتدبرُ إلى استحضَارِه بنفسه، وهو يَتَتَبَّعُ حركةَ الأحداثِ، فيتلذذُ بذلك الاستحضارِ ،وهذا مِن وجوهِ إعجازِ بلاغةِ هذه السُّورة وعُظم القصص القرآنيِّ قائمٌ فِيه طَيّ الأحداثِ والمشاهدِ المديدةِ. وكذلك «الفصلُ والوَصلُ» يكونُ في بناءِ الجملةِ بيْن الكَلِم، وفي بناءِ الفقرةِ بيْن الجملِ، وفي بناءِ الفصلِ (المَعقِد) بَيْنَ الفقر، فهذه الأساليبُ الثلاثة: «التّقديمُ والتأخيرُ»، «الحذف» و«الفصل والوصل» لها خُصوصيّة تجعلُها أهلاً لأن توضعَ بيْنَ يدي القولِ فيها تقدمةٌ تشيرُ إلى القيمةِ العلميةّ لهذه الأساليب، وما فيها من دقائقَ ولطائفَ، وما لها من أهمّيةٍ بالغةً في بلاغةِ البيانِ إبدَاعًا وتلقّيًا.

تبصّر مقالةَ عبدِالقاهر في مفتتح بيانه في فصلِ «الفصلِ والوصل» يقول: «القولُ في الفصل والوصل: «اعلمْ أَنَّ العلمَ بما ينبغي أنْ يُصْنَعَ في الجملِ مِن عطفِ بعضِها على بعضٍ، أو تركِ العَطفِ فيها، والمَجيءِ

بها منثورةً، تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى، من أسرار البلاغة، وممَّا لا يتأتَّى لِتمامِ الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّص، وَإلاَّ قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغةِ، وأُوتُوا فنّاً مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها أفرادٌ.

وقد بلغَ من قُوَّة الأمرِ في ذلك أَنَّهُم جَعلوهُ حَدّاً للبلاغةِ، فقَد جاءَ عَنْ بعضِهم أَنَّه سُئِل عنْها ، فقال: «مَعْرِفَةُ الفَصلِ مِنَ الوصلِ»، ذاك لغموضِه ودِقّةِ مَسْلكِه، وأَنَّه لا يَكْمُلُ لإِحرازِ الفضيلةِ فيه أحدٌ، إلاَّ كَمَلَ لسائِرِ معاني البلاغة»[9].

هذه التّقدمةُ يتوجبُ أن يتلبّثَ طالبُ العلم بما سَيَأتيه من عبدِ القاهرِ في هذا الفصل، وأن يتبصّر بيانَ عبدَ القاهرِ في تلكَ التّقدمة:

تبصّر قوله «اعلَم أنَّ العلمَ بما ينبغِي أنْ يُصْنَعَ في الجملِ مِن عطفِ بعضِها على بعض، أو تركِ العطفِ فيها، والمجيء بها منثورةً، تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعدَ أخرى، من أسرارِ البلاغة» صياغة هذه العبارة بهذا الامتداد وكان يُمكنه أن يقول: اعلم أنّ من أسرار البلاغةِ العلمَ بما ينبَغِي... ولكنَّه أخّر الخبرَ «مِن أسرارِ البَلاغَة» لأنّه أراد أن يبسط القولَ في صِياغةِ المسندِ إليْه: «**العلمَ بما ينبغِي أَنْ يُصْنَعَ في الجملِ مِن عطفِ بعضها على بعض، أو تركِ العطف فيها، والمجيء بها منثورةً، تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعدَ أخرى**» ولو أنّه استفتح بالمسندِ وهو أيضًا ممّا بسط صياغة عبارتِه مِن قبلِ أن يأتي بالمسندِ إليْه لدخل فيما يعنّي القارئ، فكان حسنًا أن أجرى نظم الجملةِ على أصلِه من غيرِ أن يُجرِي عدولاً إلى تقديم المُسندِ.

وأمرٌ آخرُ من وراء هذا الجري على الأصل ،وترك العدول إلى التقديم أنّ القصدَ الرَّئيس هنا إلى العِلم بما ينبغِي...، وليس القصدُ الرَّئيسُ إلى أنّ مِن أسرارِ البلاغة العلم بما ينبغِي ، فهو ما جاء ليحدّثنا

عمَّا هُو مِن أسرارِ البلاغةِ بل جاءَ لِيحدّثنا عن مكانةِ العلم بِمَا ينبغِي أن يُصنع في الجُمل، وهنا يستشرفُ السَّامعُ إلى العرفان بخبرِ هذا العلم، فيأتيك الخبرُ، فيتقرَّر عنده حالُ هذا العلم. فتُحسنُ القيام لَه بِكاملِ ملكاتِه لتَقُومَ ببعضِ حقّه.

وتبَصّر صِياغة المُسند إليه: اسم إنّ: «العلمَ بما ينبغِي أنْ يُصْنَعَ في الجُملِ من عطف بعضِها على بعضٍ، أو تركِ العطفِ فيها ، والمجيء بها منثورةً، تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعدَ أخرى» تراه عطف قولَه «الْمَجِيءَ بها منثُورة» على قولِه «ترك العطفِ فِيها» والظاهرُ أنّهما متقاربان معنًى، وأنَّ الثَّاني بمثابةِ المؤكِّد لسابقه، فتركُ العَطف إنَّما هو الإتيانُ بها منثورةً، وهذا يستوجبُ في ظاهرِه الفصلُ بيْنهما لكنّ عبدَ القاهرَ عطف، لفتًا إلى ما في اللاحق «المجيْءُ بِها منثورة» من معنًى زائد على ما في قولِه «ترك العطف فيها» قوله «المجيْءُ بها منثورة» يلفتُ إلى أنَّ هذا المَجِيءَ بِها منثُورةً مقصُودٌ إليْه بدَلالةِ قوله «المجِيءُ بِها» فهذه عبارةٌ لا تقالُ لما يأتِي عفوَ الخاطرِ، لا صنعةَ فيه، ولا اختيارَ، ولااستدراكَ صوابٍ جماليّ، فدلَّنا بهذا على أنَّ تركَ العطفِ سبيلٌ إلى تقريرِ معنًى لا يكونُ إلاّ بذلك التّركِ، فأنتَ هُنا بالتَّركِ مبينٌ عمّا لايمكنُك أَن تأتِيَ به عَن طريقِ الإتيانِ بالعطف، وفي هذا إشارة إلى أنَّ نثرَ الجمل لا يعنِي تقاطعها، بل يعنِي تحقيق صُورة من النّظم اقتضاها المقامُ والمعنَى.

ثُم تبصر تركه العطف في قولِه: «تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى» ترك العطفَ هنا تحقيقًا لحاجة أُخرى فوقَ التي جاءَ بها العطفُ في قولِه «المَجيءَ بِها منثورةً» تلك الحاجة هي تبيين الكيفية من جهة، وتقريرُ المعنى من أخرى. فقولُه «تستأنف...» يبين عن كيفية المَجِيءِ

بِها منثورةً، وأنّ في نثرها لفتًا إلى أنّ كلّ واحدة تستقضِي أن يكون لها من الاعتناء ما لسابقتها، ولو أنّه عطف لظنّ أنّ العناية بها من العناية بسابقتها، فتتوزع العناية بينها وبين سابقتها، فيضعف قدر العناية بِها، لكنَّها حين تستأنف ولا تعطف، يَكون في هذا إشارة إلى استئنافِ عناية خاصّة بِها لما لها من مزيد فضل في العطاء، فكل ما يُمكن عطفه على ما له محلّ إعرابيٌّ، ثُم يتركُ ذلك العطفُ فإنَّ في ذلك العدولِ إشارة إلى حاجتِه إلى استئنافِ الاعتناء به، وكأنّه ذا عطاءٍ جديدٍ، فعبد القاهر هنا لم يعطف قوله «تستأنف...» لتستأنف أنت أيضًا عنايةً جديدة به هو بحاجةٍ إليها، مثلما كان المعطوفُ عليهِ قَوله: «ترك العطف فيها» بحاجة إلى استئنافِ العناية به ذلك أنَّ ما يتحقق لها هو بالضرورةِ عائدٌ نفعُه إلى الأولى: «ترك العطفِ فِيها».

كذلك يتبيّن لك شيْءٌ من أسرار النّظم في صِياغة جزءٍ من الجملة «المسند إليه»، ولاسيّما ما يتعلق بهذه الصّياغة من العطفِ وتركه، وهذا يهدينا إلى أمرٍ مُهمّ، وهو أنّنا ونحنُ نتبصّرُ أسرارَ أسلُوبِ الفصل والوصل علينا ألا نغفلَ تَبصُّرَ صِياغة ما يُوصَلُ وَما يُفصَلُ، فتبصُّرُ صِياغةِ طَرفي الفصلِ والوصلِ ذو أثرٍ بالغٍ في تثوير فقه أسرارِ الفصل والوصلِ، وتمكينه. وهذا أمرٌ قلّما يُعنَى بِه طلابُ العلم ببلاغة الفصلِ والوصل، فحسُنت الإشارة إليْه هنا.

ثُمَّ تبصَّرْ صِياغة عبدِالقاهِرِ «المُسند» في هذه الجملة: «من أسرار البلاغة، وممَّا لا يتأتّى لِتمام الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّص، وإلاَّ قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغةِ، وأُوتُوا فنًّاً مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها أفرادٌ»:

عطف قولَه: «ممَّا لا يتأتَّى لتمام الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّص، وإلاَّ قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغةِ، وأُوتُوا فنّاً مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها أفرادٌ». على قولِه «مِن أسرارِ البلاغةِ» فكان كمثله جزءًا من المسند صاغ هذا الجزء من «المسند» على نهج التّخصيص قصرًا بطريقِ النفيِ والاستثناءِ قصرَ صِفةٍ علَى موصُوف قصرًا حقيقيًّا تحقيقيًّا نظرًا لقولِه «تمام الصَّواب» فهذا التمامُ لا يكونُ على الحقيقة إلاَّ للمستثنى «الأعرابُ الخلّص....»، وغيرُه وإن كان له شيءٌ مِن الصَّواب إلا أنّه لا يكونُ له تمامُ الصواب، ولولا قوله «تمام...» لكان قصرًا حقيقيًا ادعائيًا(10).

ثُمَّ تبصّرْ قولَه: «لا يتأتّى...» فإنّه يهديك إلى أنّ ذلك إنّما يكونُ عن وعيٍ وقصدٍ وتعمّل واحتشادٍ، وهذا مهمٌ جدًا في الوعي بأنَّ لطائف البيان وفضائلَه لا تكونُ إلا من ذلك الاعتناءِ والاحتشاد، وهذا غيرُ التكلفُ، بل هو مِن حسن العناية بما يُقامُ له، وهو مِن سِماتِ أهلِ الفضلِ. لا ترى فاضلاً في بابٍ إلا جاءه فضلُه من اعتنائه واحتشاده لما يحققُ له حَسَبُهُ في العَالَمين.

وقوله «تمام الصَّواب» لا يُراد به الصّواب اللغوي الذي هو نقيضُ الخطأ الإعرابيّ «لأنَّا لَسْنا في ذكْر تقويم اللّسان، والتحرُّز منَ اللَّحن وزَيْغ الإعراب، فتعتدُّ بمثلِ هذا الصَّواب. وإنّما نحنُ في أمورٍ تُدرَك بالفكَرِ اللَّطيفة، ودقائقَ يُوصلُ إليها بثاقِب الفهم، فليس دَرْكُ صَوابٍ دركًا فيما نحنُ فيه حتى يَشْرُفَ موضعُه، ويَصعُبَ الوصولُ إليه وكذلك لا يكونُ تَرْكُ خطأٍ تَرْكاً حتى يُحتاجَ في التحفُّظِ منه إلى لُطْف نظَرٍ، وفَضْل رويّةٍ، وقوةِ ذهنٍ، وشدةِ تيقظٍ.

وهذا بابٌ يَنبغي أَن تُراعِيَه وأن تُعْنى به، حتى إذا وازنْتَ بينَ كلامٍ وكلامٍ ودَريتَ كيفَ تَصْنعُ، فضمَمْتَ إلى كلّ شَكْلٍ شكْلَه، وقابلْته بما هوَ نظيرٌ له، وميَّزْتَ ما الصَّنعةُ منه لفي لفظه، ممّا هو منه في نظمه»(11).

وتمامُ الصّوابِ الجماليّ لا يتحقّقُ إلا لِمَن كان مليكًا لمهاراتٍ وأدواتٍ وبصرٍ وعزمٍ فتيّ. ولهذا عبَّر عنه بقوله: الأعرابُ الخُلَّص، وقَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغةِ، وأُوتُوا فنًّا مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها أفرادٌ، فهذان صنفان:

الأول: الأعرابُ الخلّص.

والآخر: قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغة، وأُوتُوا فنًّا مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها [أي بهذه المعرفةِ] أفرادٌ [أيْ متفرّدون متميّزون أو هم قِلةٌ، والأوّلُ أعلَى وأولَى].

الأوّل: يغلبُ عليهم الإبداع في هذا البابِ فنًّا إبداعيًّا إفهاميًّا ، يتمثّل في الكلمة الشّاعرة نثرًا ونظمًا.

والآخرُ يغلبُ عليهم الجمعُ بين البلاغة فنًا إبداعيًا ، والبلاغة تلقيًا وفقهًا وفهمًا. فالبلاغة ضربان:

بلاغة الإفهام، وتلك لصُنَّاع الكلمة الشّاعرة.

وبلاغة الفهمِ وتلك للأعيانِ مِن علماءِ فقه الكلمة الشّاعرةِ ونقدها.

ومَن جمَع بينهما كان العَليّ مقامًا، والرَّفيع قَدرًا. وهو الأقربُ إلى أن يحومَ حولَ حِمَى الفهم عن اللّهِ سُبحَانَه وتَعَالَى في كتابِه الكريم.

وقوله: «الأعرابُ الخلّص» يحتملُ أن يكون المرادُ الأعراب الذين خلصت فصاحتهم وتطهرت من العُجمة.

ويحتمل أن يكون «الخُلّص» على أنّه اسم فاعلِ أي المخلّصُون المعانِي بعضِها من بعضٍ. وهذا أقربُ إلى الإشارة إلى استحضارهم

الصّنعة والاختيار. وهذا لا يكون لكلّ أعرابيّ . وهو أليقُ بشرط التفاضل، فإنّه «لا فضيلةَ حتى تَرى في الأمرِ مَصْنعاً، وحتى تَجدَ إلى التخيُّر سبيلاً، وحتى تكونَ قد استدركْتَ صَواباً»(12).

وقوله: «**قومٌ طبعوا على البلاغة، وأُوتُوا فنًّا مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلامِ هُم بها أفرادٌ**» يشيرُ بشطره الأَوّل إلى عنصرَيّ الموهبةَ والذكاء، ويشيرُ بشطره الثاني: «أُوتُوا فنّاً مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلام هُم بها أفرادٌ» إلى عنصري الرواية والدربة. فمن هذين : الطبع والثقافة يقُوم في صاحبهما الاقتدار على تمام الصّوابِ في هذا البابِ.

وكلّ ذلك يُبين لك متطلبات فقه أسرارِ هذا البابِ، فلن يتأتى لك تمام الصّواب في فقه أسرار بلاغةِ هذا الأسلوبِ إلا إذا كنت مطبوعًا على البلاغةِ ، وقد أوتيتَ فنّاً مِنَ المعرفةِ في ذوقِ الكلام أنت به فردٌ. ففتش في نفسك، لترى مقدار تحقق هذا ، فإن رأيت فيها شيئًا يُعتدّ بِه، فامتط جوادَك، وإلا ترجَّلْ. فإنّ الأمرَ جدٌّ.

ثُمّ يلفتنا عبدُ القاهر مِن بعدُ إلى إشارة السلفِ إلى عظيمِ منزلةِ فقه هذا الأُسلوب في باب البلاغة قائلاً:

«وقد بلغَ من قُوَّة الأمرِ في ذلك أنَّهُم جَعلوهُ حَدّاً للبلاغةِ، فقَد جاءَ عَنْ بعضِهم أنَّه سُئِل عنْها، فقال: «مَعْرِفَةُ الفَصلِ مِنَ الوصلِ»، ذاك لغموضِه ودِقّةِ مَسْلكِه، وأنَّه لا يَكْمُلُ لإِحرازِ الفضيلةِ فيه أحدٌ، إلاَّ كَمَلَ لسائِر معاني البلاغة».

هذا يهديك إلى أنّ المعهودَ ألا يُجعلَ شيْءٌ حدًا لِشَيءْ إلاّ إذا مَا كان هذا الشّيءُ جوهريًّا لا يغيبُ في أي شيءٍ منْه ، فجوهرُ الأشياء حاضرٌ فيها في كلِّ سِياقٍ ومقام، وهذا يُفهم مِنه أنَّ روح هذا الأسلوب الذي يتمثلُ في علاقات المعانِي بعضها ببعضٍ من حيثُ التَّناسُلُ والتَّناسبُ

والتَّعاونُ على تقريرِ المقاصدِ في قلوبِ المُخاطبين بالبيان. هذا الرّوحُ هو جوهر بلاغة البيان. فالمعاني الّتي لا يتحقّقُ فيما بينها هذا الرُّوح هِيَ العاجزةُ عن تحقيقِ إيصالِ مقاصدِ البيان إلى قلوبِ المخاطبين وتقريرِها فيها وتمكينها وتوطينها، ثُم تفعليها في تلك القلوبِ، لتفعل بها ما يراد لها أن تفعل.

وهذا منسولٌ من بيان «أبي الحسن الرُّمَّانيّ» (296هـ - 386هـ) جوهر البلاغة بقُوله: «البلاغة إيصالُ المعنَى إلى قلبِ السَّامع فِي أحسنِ صورةٍ من اللفظ»(13).

جعل الإيصالَ (بمَفهومِه الحركيّ الفاعلِ) رأسَ الأمرِ، وَجعلَ حُسنَ الصُّورة السَّبيلَ إلى تحقيقِ رأسِ الأمرِ، وذلك أنَّ الإيصالَ إنّما يُرادُ بِه التَّمكينُ والتّوطينُ والتَّفعيل، وإلا ما كان هذا البيان أهلاً لأن يُسمَّى كلامًا ، فإنّه لا يُسمّى كلامًا إلا إذا كلمَ القلوبَ وفعلَ فيها ما يراد أن يفعلَ فِيها، وإلا كان قولاً فارغًا.

وحُسنُ الصُّورةِ هو المُعينُ علَى ذلك. ومن ثم قال: «فِي أحسنِ صُورة» فجاء بـ «فِي» وقال: «أحسنِ صُورة» ولم يقُل: «في صُورة حسنة» ذلك أَنَّ الفضلُ لا يتحقّقُ إلا بصنعةٍ واختيارٍ للأسمَى، ومِن هُنا جاءَ باسم التَّفضيل: «أحسن».

وقولُ عبدُ القاهر: «ذاك لغموضِه ودِقّة مَسْلكِه، وأنَّه لا يَكْمُلُ لإحرازِ الفضيلة فيه أحدٌ، إلاَّ كَمَلَ لسائر معاني البلاغة». بيان لما بعثّ أولئك الأعيانَ على أنَّ يجعلُوا معرفةَ الفصل والوصل» هي حدّ البلاغة. وهي معرفة إبداعِ بيانِ إفهامٍ من قبلِ معرفةِ إبداع بيان فهم .

عطف عبدالقاهر قوله: «دقة مسلك» على قوله «غموض» دلالةً على مبعثِ هذا الغموضِ، وأنّه غموضٌ جَوَادٌ يفيضُ بجودِه على من كان أهلا

لأن ينفذَ في مسلكه الدَّقيقِ ، فما هو بغموضٍ مستولدٍ من عجزٍ أو غفلةٍ، إنه لوليد قلبٍ ماجد جَواد.

وكلمة «الغموض» وهي من الكلمات الجارية في لسان عبد القاهرِ في كتابيْه «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» كلمةٌ شريفة ، دالةٌ على نفاسة ما هو مكنونٌ، فغموضُ المعاني بمثابة تلفّع الحسناءِ بنقابِها، وأنتَ لاترَى في دنيا النساءِ حسناءَ شريفة تبذلُ حُسَنها للدهماءِ، فتكشفُ عنه، إنّما ذلك شأنُ الإماءِ اللائي يُبعن في الأسواق أمّا الحُرّة ،وكلّ حرّة حسناءُ ، فإنّما تلفّ حسنها بالغموض، الذي لا تُفسَرُ أكمامُه إلا بالكلمة المشروعة. وكذلك المعاني هي حسناءُ الجنانِ واللسان، غموضُها ستارُ جلال جمالها. وغموضُ المعنَى في الكلمةِ الإنسانِ آتيها من روافد عدّة من أهمّ تلك الرّوافدِ دقة مسلك القلبِ إليها، فهو لا يحصّلها إلا باجتهاد في استثمار الطَّبعِ والقريحةِ والثَّقافة : روايةً ودُربةً، بهذين يتأتّي للقلبِ السلوك إلى دقائقِ المعانِي ولطائفها وطرائفها.

وما دقّ مسلكُ القلبِ في إنتاجِه هو في الوقتِ نفسِهِ يدقُ مسلك القلبِ إليه تلقّيًا وتفهمًا.

يقُول عبدُالقاهر: «ولو كان الجنس الذي يوصف من المعاني باللطافة ويُعَدّ في وسائط العُقود، لا يُحوِجك إلى الفكر، ولا يحرِّك من حِرصك على طلبه، بمنعِ جانبه وببعض الإدلالِ عليك وإعطائك الوصل بَعد الصدّ، والقرب بعد البعُد، لكان «باقلّي حارٌ» وبيتُ معنًى هو عينُ القلادةِ وواسطةُ العِقد واحداً، ولَسقط تفاضُلُ السَّامعينَ في الفهم والتصوّر والتبيين، وَكان كلُّ من روى الشِّعر عالماً به، وكلُّ من حَفظه إذا كان يعرف اللغة على الجملة ناقداً في تمييز جيّده من رديئه»[14].

ويقُول: «وإن توقفتَ في حاجتك أيّها السَّامع للمعنى إلى الفكرِ في تحصيلِه، فهل تشكّ في أنَّ الشَّاعر الذي أدّاه إليك، ونشر بَزّه لديك،

قد تحمّل فيه المشقّة الشديدة، وقطع إليه الشُّقة البعيدة، وأنه لم يصل إلى دُرِّه حتى غاص، ولم ينل المطلوب حتَّى كابدَ منه الامتناع والاعتياص؟(15).

ومعلومٌ أن الشَّيْءَ إذا عُلم أنّه لم يُنَل في أصله إلا بعد التَّعب ، ولم يُدرَك إلا باحتمال النَّصَب، كان للعلم بذلك من أمره من الدّعاء إلى تعظيمه، وأخْذ الناس بتفخيمه، ما يكونَ لمباشرة الجهد فيه، وملاقاةِ الكرب دونه»(16).

كذلك علينا أن نفقه مرادهم بدقةِ المسلك، فهو لا يعنِي البتة انغلاق السبيلَ إليْه، بل يشيرُ إلى أن يكونَ السَّالك إلى هذه المعاني وبناءَ صُورتها إفهامًا وفهمًا مليكَ مهاراتٍ وأدواتٍ وعزيمة نفسٍ تكون زادَهُ إلى بلوغ الغاية في هذا المسلك الدّقيق.

ولهذا قال: «**لا يَكْمُلُ لإحرازِ الفضيلة فيه أحدٌ، إلاَّ كَمَلَ لسائر معاني البلاغة**». فهذا عيارُ الاقتدار على كمال الآلة ووضُوح المنهجِ(17).

وكلّ ذلك مخرجه من عبدِالقاهر هدايةُ القارئ إلى أن السَّعي إلى بلوغ شيْءٍ من كشف أسرارِ بلاغةِ هذا الأسلوبِ لا يكون لك إلا إذا كنت أهلا لأن تغلغل فكرُك، وأن تكون مِمَّن هو الماهرُ في الغوص على الدُرّ ، بل إنّ الغوصَ على الدُّرِّ في أعماقِ القاموسِ المحيط لأيسرُ من الغوصِ على دقائقِ المعاني وأسرارِ الفصلِ والوصل بينها . فكلُّ ما كان من قبيل ما تدركُه القلوبُ هو ألطفُ وأدقُّ ممّا كان مِن قَبيلِ ما تدركه الحواسُّ .

*****

وما جاء بِه عبد القاهر من القولِ في قضايا أسلوبِ الفصل والوصل، ومسائله، ثم ما استشهد به واستأنس قد اقتضبته «مدرسةُ المفتاح» وحملته، ولم تضف إليْه ما يُمكن أن يجعلَ إضافة جوهرية في

متنِ العلم ، وما هذا بقدح فيما قاموا بِه ، فإنّهم قد لبُّوا حاجة زمانِهم، فكانوا أوَفياءَ بزمانهم. وكان ممَّا عُنوا به حسنُ التّقسيم والتّعريفِ، ولذا جاء عنهم ضبطٌ لتعريفِ الفصل والوصل، وهم إنّما استمدُّوه من كلامِ عبدالقاهر، وإن كان عبدُالقاهر لم يبدأ بتحرير مفهوم الفصل والوَصلِ، فَمن يقرأ بيانَه يكونُ بمَلكِه أن يضعَ عبارةً جامعةً مانِعة يُبينُ بها عَن مفهومِ الفصلِ والوصل مصطلحًا بلاغيّا ، وهذا منه حسنٌ باعثُ على أن يَسعَى قارئُ كتابِه إلَى أن يُحرِّر الكُلياتِ والمفاهيم بعبارتِه من خلال ما يحملُه عنهُ.

*****

مصطلحُ الفصل والوصلِ لا يرادُ بِه وصلُ المعاني وفصلها، أي تقاطعها ، بحيثُ لا يكون فيما بيْنها ما يجمعها ، فذلك لا يكون في كلام عالٍ، ولا يكون للعقلِ البلاغيّ التفاتٌ إليْه، فإن وجد قولٌ تدابرت معانِيه، فما هو بأهل لأن يشتغل بِه عاقلٌ.

مصطلح الفصل والوصل يراد بِه بيان متسوياتِ التعالقِ والتآخي بيْن المعاني، فالمعاني في الكلام العالي ليست جميعًا على درجة سواء في مستوى التَّعالق ، فمنها ما هُو مستغنٍ بنفسِه عن تحققه وتآخيه، فهي فيما بينها بمثابة الإخوة الأشقاء، ومنها ما يكون تآخيها أدنى من الأوّل، فيستدعِي ما يمنح هذا التَّآخي مزيدَ قوةٍ وتمكن، فيؤتى بعامل لفظيّ يبرزُ ما بين هذه المعاني من التّماسك والتّضام ، وهذه العواملُ اللفظية جدٌّ كثيرة اختص البلاغيون حرف «الواو» من بينها لتكون عاملا للإبراز ما بيْن المعاني من علاقة.

ومن هنا يتبيّن لك أن الفصلَ والوصل (مصطلحًا بلاغيًّا) يكون بين صُورِ المعاني المُتفاوتةِ في قوّةِ التَّماسُكِ والتَّآخِي. فالفرقُ بيْنَ

تواصل المعاني في قوله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**بسم الله الرّحمن الرّحيم. الم ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ**﴾ [البقرة: 2] وتواصُلها في قوله جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**وَصَلِّ عَلَيْهِمْ. إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ** ﴾ [التوبة: 103] وتواصُلها في قوله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ * وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾ [الانفطار: 13-14] هو فرقٌ في مستوى تآخي المعاني بين الجملِ في كلٍّ، وليس في أيّ انقطاع معنى من آخر.

في آية سُورةِ «البقرة»، وآية سُورةِ: «التّوبة» بلغ التآخي مبلغًا استغني فيه عن عاملٍ لفظي، فكان مستوى الحبك عليًّا، ومن ثم لم يقع وصلٌ بعاطفٍ .

وفي آيتي سُورةِ «الانفطار» كان التآخي عاليًا غير عَليّ ممّا استدعَى عاملاً لفظيًّا يقوّي السّبك الّذي بين المعنيين.

من هنا كان الوصل بالواو غير مؤسّس للتآخي بل هو مقوّيه، وكان الفصلُ بترك «الواو» آية على عظيم التَّآخِي بيْن المعانِي. والقولُ بأنَّ هنالك انقطاعًا بين المعاني أو اقتضابا في الكلام العالِي قولٌ فيه نظرٌ ناقدٌ نقدًا تفسِيريًّا وتقويميًّا.

*****

وإذا ما كان «الفصل والوصل» مصطلحًا بلاغيًّا يدخلُ فيما سماه عبدُالقاهر بـ «النّظم» فإن الفصل يدخل فيما سماه حازم الأنصاري القرطاجني بـ «الأسلوب» بينما «الوصل» يدخل فيما سماه بالنظم.

ذلك أنَّ حازمًا يذهبُ إلى أنّ النّظم يقُوم في الألفاظ فهو صورة كيفية الاستمرار في الألفاظ والعبارات والهيئة الحاصلة عن كيفية النقلة من بعضها إلى بعض وما يعتمد فيها من ضروب الوضع وأنحاء الترتيب. بينما «الأسلوب» يقُوم عندَه في المعاني ، فهو يحصلُ عن كيفية

الاستمرار في أوصاف جهة جهة من جهات غرض القول وكيفية الاطراد من أوصاف جهة جهة.

حاصلُ الأمرِ أنَّ الأسلوب هيئة تحصل عن التأليفات المعنوية، والنّظم هيئة تحصل عن التأليفات اللفظية. وهو خصّ من النظم عند عبدِالقاهر[18].

*****

مراجعات في مفهوم الفصل والوصلِ:

وقد كان لعلماء البيان بآخرة عنايةٌ بتحرير مفهومِه مصطلحًا بلاغيًّا، فهم علَى أنّ **الوصلَ هو عطفُ جملةٍ بالواو على أخرى لامحلّ لها من الإعرابِ لوجودِ جامعٍ أو قيامِ مانعٍ، والفصلَ تركُ ذلك العطفِ**[19].

وهذا من قبيل تَخصِيصِ العامّ في العرفِ الاصطلاحي، أي أنَّهم لا يقول بأنّ ما تخلّف فيه عنصرٌ ممّا سبق لا يكون فيه وصلٌ بمعناه العام، بل ليسَ فيه وصلٌ بالمفهوم الاصطلاحي لدى البلاغيين.

ومن البيّن أن المدلولات الاصطلاحية هي في أصلها مدلولاتٌ مجازيّةٌ استحالتْ إلى مَدلولاتٍ حقيقيَّةٍ بحسبِ وضعِ واضِعها.

والباعثُ على هذا التَّخصِيص عند البلاغيين هو النَّظر إلى ماكانت لطائفُ النَّظر فِيهِ أوفرَ وأدقَّ وأحقّ بحسن التَّبصّر والتَّذوق، ممَّا لايتقاربُ في أمرِه إبداعًا أو تَلقّيًا كثيرٌ من النّاسِ، ذَلِكَ أنَّ العقلَ البلاغيَّ إنّما هُو مهمومٌ بما يتفاضلُ فيه أهلُ النَّظر تفاضلا بالغًا، ولايكادون يَشتغلون بِما تساوَى النَّاسُ فيه أو تقاربوا . ذلك أنّه كما يقُول عبدالقاهر لا فضيلة حتى تكون صنعةٌ واختيارٌ واستدراك صَوابِ

جماليّ. وهذا لا فرقِ فيه بين البلاغةِ إبداعًا والبلاغة تلقّيًا. فمناط المفاضلةِ سواء.

وما اصطلح البلاغيون على تسميتِه فصلاً ووصلاً كانت لتحريرِ مفهومِه عندهم خصائصُ هي مناطُ النظر:

أوّلُ تلك الخصائصِ أنَّ ما يقعُ فيه الفصلُ والوصلُ هو معاني الجملِ، أمَّا ما كان دونها مِن معاني المفردات، فإنَّهم لا يلتفتون إليّه في هذا البابِ ، وإن كان في نفسِه محلاً لما يُمكن أن يلتفتَ إليّه ويُعتنى به، فكمْ من دقائقَ ولطائفَ في عطف المفردات وترك عطفها، ولا سيّما في البيانِ العالي الإبداعيّ شعرًا ونثرًا، والبيانُ العَلِيّ المعجزِ قُرآنًا وَسُنّةً، إلا أنَّ البلاغيين معنِيُّون بما هُو أكثر لطفًا ودقةً : معاني الجمل وما فوقها.

*****

وفي الوقتِ نفسِه لم يغفل البلاغيون عن النّظرِ في الفصلِ والوصل فيما تجاوز الجملة، فهم ذوو اعتناء بما عرِف عندهم بعطف القصّةِ على القصة، وهو لا محالة متجاوزٌ مقدار الجملة وغير منحصرٍ في قدر معيّن فيما زاد على الجملة، فقد يتعدَّى إلى عطفِ الصّورة الشّعرية الممتدَّة على أخرى مثلها، أو يتعَدَّى إلَى عطفِ نجم في كتابِ اللّه سُبحانَه وتَعالَى جدُّهُ على نجم في بناء المَعقِد (الفصل) أو عطف معقد على معقد في بناء السورة... هم لا يُحاجزون عن ذلك وإن كان المفسّرون أكثرَ انشغالاً بهذا من البلاغيين في أسفار علم البلاغة. ممَّا يدعو طلابَ العلمِ إلى السَّعي إلى الوفاء بحقِّ القول في الفصلِ والوصل بين القَصص (مَا زاد على الجملةِ إلى الفصلِ والمعقد) ليكونَ في هذا إثراءٌ لحركة التفكير في بلاغة النصّ، وهذا يدعو طلابَ العلمِ أيضًا إلى

أن لا يُقتصرَ في استمدادِ أصول وقواعد وضوابط علم البلاغة العربيّ من أسفار البلاغيين وحدهم، بل يُستمدّ ذلك أيضًا من أسفارِ مُمارسة التَّبصرِ في البيان العالي الإبداعيّ شعرًا ونثرًا، والبيانِ العَلِيّ المُعجزِ: بيانِ الوحي قُرآنًا وسنّة ، فإنَّ فِي تلك الأسفارِ ما ليس في أسفار الأعيانِ من أئمة علم البلاغةِ العربيّ.

ومن البيِّن أن لِتعدّد روافد الاستمدادِ لأيِّ علم وتنوعها أثرًا بالغًا في تجدّد حركةِ هذا العلمِ وحلّ إشكالاتِه وبسطِ مجالاتِه .

*****

وثاني تلك الخصائص ألاَّ يكونَ مناطُ القصد في التَّعلق هو ما كان للجملة الأولى المعطوف عليها من محلّ إعرابيّ أو قيدٍ معنويّ هو المأمّ في العطف والمحجّ إليّه في الوصل، فمثل هذا قريبُ الجنَى، لايفتقرُ مبدعُه إلى كبير صنعة واختيار واستدراكِ صوابٍ جماليّ، وكذلك لايفتقرُ متلقيه إلى ذلك، فيتقاربُ النَّاسُ في إنتاجه وتلقيه.

ومِمَّا يحسن الالتفاتُ إليّه أنّ المعطوفَ عليّه إذا كان له محلٌّ من الإعراب أو كانَ له قيد معنويّ، فهذا لا يعنِي الانصرافُ عن تبصّر أسرار العطف بالواو عليّه كلية، لأنّ هذا العطف قد لا يكونُ الحاملُ عليّه مجرّدَ التَّشريك في الحُكم الإعرابيّ أو القيدِ المعنوي ، كما قد يَفهمُ العجلُ من ظاهر كلامِ البلاَغيين، بل العطف بالواو قد يحملُ عليّه أمرٌ معنوي غير هذا التشرِيك، فيكون بهذا جديرًا بالتفاتِ إلى حسنِ تبصّر هذا العطف.

ولذا لم ينصرف البلاغيون كليَّة عن التبصّر في بلاغة العطف على ما له محلّ من الإعراب إذا ما كان هنالك مقتضٍ معنويّ هو الباعثُ على الوصل.

ومن ثم يكونُ إعلام عبدالقاهر بأنّ العطفَ على ما له محلّ من الإعراب ليس عاليًا، قولاً يحتاجُ إلى تخصيص بأنّه إذا ما كان الالتفاتُ إلى المشاركة في المحلِّ الإعرابيّ أو في القيدِ المعنويّ هو الباعثُ على الوصل، وهُو المقتضي للعطفِ ليسَ إلاَّ، أمَّا إنْ كان للمعطوفِ عليْه محلٌّ من الإعرابِ أو له قيدٌ معنويٌّ، ولم يكن القصدُ بالوصلِ عطفًا إلى المشاركةِ في أيٍّ بل الباعثُ أمرٌ معنويّ فإنّ هذا العطفَ حاملٌ لطائفَ ودقائقَ حرىٌّ بالعقلِ البلاغيّ العناية بذلك.

*****

وثالث تلك الخصائص أن يكون العطف بناسِق متعيّن : الواو، وهذا لا يعنِي أن العطف بغيرِه من النّواسق كالفاءِ و«ثُم» ليس حاملا دقائقَ ولطائف ، فهم أجلّ من أن يغفلوا عن أنّ للعطف بالفاء وثم وسائر النواسِق عطاءً كريمًا، ولاسِيّما في بيانِ الوحي قرآنًا وسنة ، بل مردٌّ اصطفاء العطف بالواو عندهم أنّها خلصت للدلالة على المشاركة بين طرفيها سباقها ولحاقِها، ولم تنشغل بالدَّلالة على غير ذلك، فكان لتجردها لذلك مزيد قوةٍ، فالشيْءُ إذا تجرَّد لأمر ولم ينشغل معه بغيرِه وإن كان من جنسِه كان أداؤه لذلك الذي تجرّد له أداء فتيًا مكينًا ،وهذا يجعله أهلاً لأن يكونَ له مزيد اختصاص بالاعتناء بفقه دلالاته ، فتجرّد حرف «الواو» للدّلالة على ارتباط لحاقِها بسباقِها جعل ذلك بالغَ اللطف في إحسان المتكلم وضعها في البيانِ ، وفي إحسان المتلقّي فقه دلالته، والبلاغيُّون في هذا يلحظون ما لحظوه في اصطفاء النَّظر فيما كانت الجملة معطوفةً على جملة لا محل لها من الإعـرابِ، وليس لها قيدٌ معنويٌّ، فتجرد الجملة المعطوفِ عليها من هذين يجعل العطف عليها متجردًا لأمرٍ معنويٍّ لطيفٍ. فكانت منزلتُه في اللُّطفِ والدّقة واحتياج

المُتكلم والسَّامع إلى مزيد اجتهادٍ في الصَّنعة والاختيارِ واستدراكِ صوابٍ جماليٍّ.

ومن ثم نفقهُ مقالة عبدالقاهرِ: «وليس «للواو» معنى سِوَى الإشراكَ في الحُكم الّذي يَقْتَضيهِ الإعرابُ الّذي أتبعتَ فيه الثَّانيَ الأوَّلَ. فإذا قلتَ: «جاءني زيدٌ وعمرو» لم تفُد بـ «الواو» شيئًا أكثرَ من إشراك عمرو في المَجِيءِ الّذِي أثبتَّه لِزيد، والجمْع بينهُ وبينَه، ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بيْنَ شَيْئَيْن حتَّى يكونَ هناك معنًى يقعُ ذلك الإشراكُ فِيه. وإذا كانَ ذلِك كذلِكَ، ولم يكنْ مَعَنا في قولنا: «زيد قائم وعمرو قاعدٌ» معنى تزعمُ أن «الواو» أشركتْ بَينَ هاتين الجملتين فيه، ثبت إشكال المسئلة»[20].

قوله: «ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بينَ شيئين حتَّى يكونَ هناك معنى يقعُ ذلك الإشراكُ فيه». هادٍ إلى مناط التَّعاطفِ، وأنّه أمرٌ جدٌّ لطيف هو الجامعُ بيْن المعنيين في قلبِ المتكلم من جهةٍ، وباعثٌ في قلبِه الرَّغبة في الإنباءِ بهما معًا، وليس الإنباء بأحدهم، فليس هَمُّ القائلِ: «زيدٌ قائمٌ وعمرو قاعدٌ» أن ينبئَ بقيام زيد، أو بقعود عمرو، كلا إنّه أمرٌ متعلّقٌ باجتماعهما فِي قلبه ورغبتِه في الإنباءِ بهما معًا، وهذا لا يُمكن إدراكه إلا بمزيد تفرّس ؛ لأنَّه ضربٌ في شقّ الصدور. وتلك التي لا يُطيقُ القيامَ لها إلا فتيٌّ فحلٌ، أمّا من اكتفى بأن يقول إنّه عطف لأنّه أراد أن يشركهما في الإخبار عنهما، فهذا ممَّا لا يُلتَفَتُ إلى الاكتفاءِ بِهِ؛ لأنَّ من وراء ذلك سُؤالاً هو الكُدية: لم انبعثَ المتكلمُ إلى الإخبارِ عنهما معًا ؟ أليس ذلك لباعثٍ له قدر عليٌّ ،وأثرٌ قويّ وفتيّ؟ ما ذلك الباعثُ؟ هذا ما يدقُّ ويلطف، وما يكون استدراكه ممّا يفتقرُ فيه إلى فِكَرٍ لطيفةٍ، وثاقب فهم فتيّ ويُحتاجُ فيه إلى لُطْف نظَرٍ، وفَضْل رويةٍ، وقوةِ ذهنٍ، وشدةِ تيقظٍ.. لأنّ الأمر في محاولةِ إدراكِه لابدّ فيه من مراجعة السّياقِ والتربّصِ بِهِ،

وكلّ ما افتقرَ فيه إلى مساقاته المقاليّة والحاليّة كان إدراكُه ممَّا يتفاوتُ فيه الفضلاءُ، فكيفَ بمن دُونَهم؟

ولهذا تجدُ النَّظر في عطف المعاني في القرآن الكريم من دقيق المواضِع والتي تتفاوتُ فيها أقَدارُ العلماء، وإن كانَ بيانَ ذلك عند الناشئة هينًا في حسبانه، لأنّه لحداثته يظنُّ أنَّه إذا قال عطف بينهما لما بينهما من التّوسطِ بين الكمالين قد وفّى الأمر حقَّه، بينما الأمرُ مايزالُ جدّ دقيقٍ ولطيف.

والسّكاكيّ يلفتنا إلى الدّقة في مواطن العطف في الكلام البليغ، وأنّ «العطفَ في باب البلاغة يعتمدُ معرفة أصولٍ ثلاثة:

أحدها الموضع الصالح له من حيث الوضع. و**ثانيها** فائدته. و**ثالثها** وجه كونه مقبولا لا مردودا»[21].

ولذا أرَى أنَّ مواطن العطف في القرآن ألطفُ إدراكًا من مواطنِ الفصلِ؛ لقوّة ظهورِ العلاقة بيَن المعاني المفصُولة ممَّا يجعلُها في استغناءِ عن ناسق لغوي يبرزُ ما بينهما من علاقةٍ. ومن ثَمَّ كان تحقّقُ معنًى جَامعٍ وتَحقُّق انتفاءِ مانعٍ من ذلك العطفِ بين هذه الجمل بهذا النّاسِق أمرًا رئيسًا.

هذا الأمرُ هو محطُّ اللطفِ؛ لأنّه أمرٌ معنويّ غائرٌ في قلبِ المتكلم بذلك البيانِ الذي عطفت فيه الجملة على أخرى لا محلّ لها من الإعرابِ وليسَ لها قيدٌ معنويّ.

هذا الجامع المعنوي المقتضي ذلك العطفَ ليس أمرًا موضوعيًّا متعينًا يسهلُ إدراكه، كلاّ، إنّما هو أمرٌ ذاتي نفسيّ في البيانِ البشريّ. وهو على الرَّغم من ذلك ليس السَّبيل إلى إدراكه بمغلّق الأَبواب، بل لسلوكه اقتضاء امتلاك مهاراتٍ عقلية ونفسيّة ولسانية، تجعلُ صَاحبها أهلاً لأن ينفذَ.

والبلاغيُّون كانَ لهم مزيدُ عناية بالنَّظر في هذا الأمرِ المقتضِي الجمع بيّن المعاني في القلوب ثُمّ في صورها المقذوفة في الآذان الحاملةِ إلى القلوبِ المتلقية ما يُمكنها أن تنفذ به إلى أغوار القلبِ الصَّانعِ. وهذا ما يحسن أن نستأنف نظرًا فيه لأهميته.

*****

مراجعة في المعنى الجامع المقتضِي للعطفِ بالواو:

عُني عبدالقاهر بتحقِيقِ القولِ في الجامع في كتابيّه «أسرار البلاغة» و«دلائل الإعجاز» في ثلاثةِ أبواب: التشبيه والاستعارة والفصل والوصل.

والنَّاظر في كلامه يدرك أنّه أقيم على أمرٍ سواء: أقِيمَ عَلَى أن يكون الجامع متحققًا بذاتِه في ركني التشبيه والاستعارة والوصل ، وأنَّ اختراع ما ليس بموجود في هذا لا يستبقي البيان مقبولا.

في «أسرارِ البلاغةِ » عُني بتحقق الجامع بين طرفي التشبيه ، وهو ما يسميه البلاغيون «وجه الشّبه»، وفي «الاَستعارة» وهو ما يُسمونه بـ«الجامع» فقرر في هذا أمرًا كليًّا خلاصَتُهُ أن التأليف بيّن المتباعدات إنما يكون بأن **تُصيبَ بيْن المُختلفين في الجِنسِ وفي ظاهرِ الأمر شبهاً صحيحاً معقولاً**، وتجد للمُلاءمة والتأليفَ السّويّ بينهما مذهباً وإليهما سبيلاً ، وأمَّا أن تستكرهَ الوصف وتَرومَ أن تُصوَّره حيث لا يُتَصوّر، فلاَ؛ فأنت مشبه (صانع أسلوب التشبيه) لا بذكر أداة التشبيه بل أنت مشبِّه بأن تَرَى الشَّبه وتبيَّنه، ولا يمكنك بيانُ ما لا يكون، وتمثيلُ ما لا تتمثَّله الأوهام والظنون.

والحَذق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس، المعنى فيه أنّ هناك مشابهات خَفِيّة يدقُّ المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرُك

فأدركها فقد استحققتَ الفضلَ، ولذلك يُشَبَّه المدقِّق في المعاني بالغائص على الدُرّ[22].

فالجامع بين معنى المشبه والمشبه بِه والرّبطِ بينهما متحققٌ، وليس لـ «كاف التشبيه» سوى لفت الانتباه إلى هذا الذي بيّن طرفي التّشبيه، وحين يبلغُ التلاقِي مبلغًا عليًّا فإنّ «كاف التشبيه» تتوارى، فيكون عدم حضورها أدلّ على قُوّة المشابهة من حضُورها، فتجدُك أنطقَ بهذهِ المشابهة حين لا تنطقُ بـ «كاف التشبيه».

فالفارقُ بيّن مشبّه ومشبه (شاعر وشاعر) ليس في خلقِ مشابهة غير قائمةٍ في العالم المشهودِ، ليقيمها في عالمِه الشعريّ، بل هو كاشفٌ عمّا هو موجود غير مشهودٍ لغيرِه.

وإذا ما كانت الاستعارةُ عند البلاغيين مبنية على المبالغة في التّشبيه[23] فمن حقِّ الجامع فيها أن يكونَ على مِنوال وجه الشّبِه في التّشبيه، ومن ثمَّ كان جمهرة أهل العلم بالشِّعر على أنّ الاستعارة المقبولة في الذَّوق العربيّ ما كان «ملاكُها تقريبَ الشَّبَه، ومناسبةَ المستعار له للمستعار منه، وامتزاجَ اللفظ بالمعنى؛ حتَّى لا يُوجد بينهما منافرةٌ، ولا يتبيَّن في أحدِهما إعراض عن الآخر»[24]. فانظر قوله «تقريبُ الشَّبه، ومناسبة المستعار له للمستعار إليه» فذلك ناظرٌ إلى حال المَعنى الجامعِ بينهما.

وعبدُالقاهر لم يخرجْ عن هذا، ولم يذهب إلى أن المستعير يخترعُ جامعًا غير موجود بين المستعار منه وما يستعيره له. وإن كان كلا من عالم وجنس غير عالم الآخر وجنسه، فكما أنّ التشبيه ينبلُ عطاؤه حين يلحظ الشاعر المشبه شبهًا بيْن متباعدين، فإن الأمر كمثله في الاستعارة.. فأنت كما يقُول عبدُالقاهر: «كلما زدْتَ إرادتَك التشبيهَ إخفاءَ، ازدادتِ الاستعارةُ حُسْناً، حتى إنَّك تَراها أغْرَبَ ما تكونُ إذا

كان الكلامُ قد أُلِّف تأليفاً إن أردتَ أن تُفْصح فيه بالتشبيه، خرجْتَ إلى شيْءٍ تعافه النفس ويلفظه السَّمع»[25].

وإذا ما كان «لتصوير الشَّبه من الشَّيْءِ في غير جنسه وشكله ، والتقاط ذلك له من غيرِ مَحلّته ، واجتلابه إليه من الشِّقِّ البعيدِ، باباً آَخر من الظَّرف واللُّطف ومذهباً من مذاهب الإحسان لا يخفى موضعه من العقل»[26] فإنَّ فرقًا بيْن أن يكون طرفا التّشبيه أو الاستعارة من عالمين متباعدين ومختلفين والشّبه بينهما قائمٌ غير مبتدَع إلاّ أنَّه جدٌّ لطيف، وأن يكونَ الجامعُ في كلٍّ غيرَ قائم البَتَّةَ، والمُشبِّه أوِّ المُستعيرُ هو الَّذي يبتدعُه بخياله. فالاستعارةُ عندَ عَبدِالقاهرِ تفضلُ التَّشبيهَ بالمبالغةِ في تحقُّقِ المُشابَهةِ، وفي إيجازِ العبارة. أي مناط فضيلتها أمرٌ يتعلقُ بفعلها في العلاقة بين طرفيها، وفي صورة العبارة عن ذلك . فهي فاعلةٌ في المعنَى وصُورتِه، وهذا ما يُحقق لها الأثر الأقوى في نفسِ السامع[27].

*****

وجاء حديثُ عبدِالقاهرِ عن الجامع بيْن المعاني في بابِ الفصل والوصلِ مقررًا أنّه لا يتأتى لك بلاغةً أن تأتي بـ «الواو» لتشرك بيْن جملتين عرت الأولى من الإعرابِ ،كما في قولك: «زيد قائم، وعمرو قاعد» و«العلم حسنٌ، والجهلُ قبيحٌ»، إلا إذا كان هنالك «أمرٌ معقولٌ يؤتَى بالعاطفِ ليُشْرِكَ بين الأولى والثانية فيه؟»[28].

ويؤكد هذا قائلاً: «ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بينَ شيئين حتَّى يكونَ هناك معنى يقعُ ذلك الإِشراكُ فيه»[29].

هذا من عبدِالقاهر هادٍ إلى أنَّ الأمرَ المعقول (المعنى الجامع) في قلبِ المتكلم بيْن المعنيين هو الذي حمله إلى أنّ يأتيَ بالواو الدّالة على اشتراك المعنيين في أنّهما محلّ العناية والقصد .

وهذا الأمرُ المعقُولُ لابدّ أن يتحقّقَ فيه أمران:

الأول أن يَكونَ خاصًا غير عامّ ، فإن كلّ ما هو من «العالمين» بينه أمرٌ معقول يتمثل في أنه مخلوقٌ للّه سُبحانَه وتَعالَى جدُّهُ ، وهذا لا يكفِي الاعتداد به، وإلا استقام أن تعطف أي شيءٍ على أي شيءٍ، وهنا لا تكون فضيلةٌ لأَحد في هذا، ذلك أنّه لا صنعة ولا اختيار ولا استدراك صواب بيانيّ جماليّ، وما كان كذلك ليس بأهلٍ لأن يلفت إليْه.

والآخر أن يكون مقصُودًا إليْه.

الأمر الأول راجع إلى ذاتِ المعنى المعقُول.

والآخرُ راجعٌ إلى المتكلّم والسّامِع.

ومن ثَم فإنّا «لا نقول: «زيد قائم وعمرو قاعد»، حتى يكون عمرو بسبب من زيد، وحتى يكونا كالنَّظيرينِ والشريكَيْنِ، وبحيث إذا عرفَ السامُع حالَ الأَوَّل عناه أن يعرفَ حالَ الثاني»[30].

تبصّر قولَه: «حتى يكونا كالنَّظيرينِ والشريكَيْنِ، وبحيث إذا عرفَ السامُع حالَ الأَوَّل عناه أن يعرفَ حالَ الثاني». تجد فيه الأوّلَ الرَّاجعَ إلى حال المعنى، ولذا قال كالنظيرين والشريكين، وهذا ليس عامًا بل هو أمرٌ خاصّ، ولذا لم يلتفت إلى أنّ كلا مخلوقٌ للّه سُبحانَه وتَعالَى جدُّهُ ولا أن كلا من جنسِ الإنسانِ، ولا أن كلا عربيّ مسلمٌ، فكل ذلك من العلاقاتِ العامة التي لا يُلتفتُ إليْه في مثلِ هذا.

وتجدُ فيه الآخر الرّاجعَ إلى حالِ السّامع، حيث يقول: «وبحيث إذا عرفَ السامُع حالَ الأَوَّل عناه أن يعرفَ حالَ الثاني». تبصّر قوله «عناه» وهذا ما يجعلُ المتكلّم قاصدًا إلى الإخبارِ بِه.

عبدالقاهر كما ترى صرح بالالتفاتِ إلى حالِ السَّامع، لأنّ الغالب أن يكون البيان منظورًا فيه إلى حالِ السامعِ، لأنّ الكلام رأَس الأمر فيه

التّواصل، والسَّامعُ ركنٌ رئيسٌ في هذا التّواصل، وهو الذي كثيرًا مايكونُ له النّصيبُ الأوفَى في اختيار منهاج بناء المعاني وصياغةِ صُورِها، وهذا لا يمنعُنا البتَّةَ من أن يكونَ حالُ المتكلم هو الذي يستوجبُ العطف، فالمتكلم يعنِيه أن يخبرك بالأمرين معًا. أنا إذا قلتُ: محمدٌ فقيه وخالدٌ طبيبٌ، فأنا الذي يعنيني أن أخبرك بحالهما معًا. وبين محمد وخالد علاقة خاصّة، فهما أخوان، وبين الفقه والطبّ علاقةٌ خاصة، فالأوّلُ طبيبُ قلوبِ ونفوسٍ وعقولٍ، والآخرُ طبيبُ أجسادٍ.

عبدُالقاهرِ لا يكتفِي بأن يكون أحد ركني الجملة ذا علاقة بأحد ركني الأخرى حتى يحسن العطف، بل يستوجب أن يكون ذلك قائمًا في الركن الثاني في كلّ، «فالواو الوصلة بيْن جملتين» لا تجيْءُ حتَّى يكونَ المَعْنى في هذِهِ الجملة لَفْقاً للمعنى في الأخرى و مُضَامَّاً له، مثل أن «زيداً» و«عمرًا» إذا كانا أخوَيْن أو نظيرين أو مُشتبكَي الأحوالِ على الجملة، كانتِ الحالُ التي يكونُ عليها أحدُهما، من قيام أو قعودٍ أو ما شاكَلَ ذَلكَ، مضمومة في النَّفسِ إلى الحالِ التي عليها الآخَرُ من غَير شَك. وكذا السبيل أبدًا. والمعاني في ذلك كالأَشخاصِ، فإنما قلتَ مثلاً: «العِلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ»، لأنَّ كونَ العلم حَسَناً مضمومٌ في العقولِ إلى كونِ الجهلِ قبيحًا»[31].

ولمّا خلا بيت أبي تمام :

لا والذي هُوَ عالِمٌ أنَّ النَّوَى   صَبِرٌ وأنَّ أبا الحُسَيْنِ كريمُ

من الجامعِ في نظرِ بعضِ أهلِ العلم كان عندهم مستعابًا «ذلك لأنَّه لا مناسبةَ بينَ كَرَمِ أبي الحسين ومرارةِ النَّوى، ولا تعلُّقَ لأَحِدهما بالآخرِ، وليس يقتضي الحديثُ بهذا الحديثُ بذاك»[32].

لاريب في أنَّ بيْن مرارة النوى وكرم أبي الحسين جامعٌ عامٌ كالجامعِ بين كل مكونات المخلوقاتِ، فهي سواءٌ في أنها واقعة تحتَ قدرة اللّه تعالى وعلمه، وهذا لا يجعل لهما خصوصية تحملُ إلى عطفِ كرمِ أبي الحسين على مرارةِ النّوى. هذا مخرجُ الاستقباحِ عند أهلِ النظر.

وهم في هذا لاحظوا حظَّ طرفي العطفِ مِن العلاقةِ الخاصّة ، ولم يلتفتوا إلى حال المتكلّم، وما يعنيه من الجمع بيْنهما. ومن حقّ البيان على متلقِّيهِ أن ينظر إلى حالِ المتكلم بِه لعلّه ينظرُ علاقةً خاصّة بين المعاني لا يبصرها غيرُه وهو يريد اللفت إليها ، على نحو ما هو مقررٌ في باب التشبيه، فإن المشبِّه (الشّاعر) قد يُشبه شيئًا بشَيْءٍ لايتراءَى لكثيرٍ ما بينْهما من علاقة للطفها ودقتها ، فكان له من الفراسة البيانيّة ما يجعله بها بصيرًا. كذلكَ يُمكن أن يكون المتكلّم مبصرًا علاقةً خاصة بيْن معنيين لا يُبصر غيرُه سوى العلاقة العامة بينهما، وهنا يكون من حقّ الشَّاعر على مستقبلِ إبداعه إحسانُ الظنّ بِه، ولاسيّما إذا ما كان الشّاعرُ فحلا، وإذا ما كان مِمّن عُرف عنه نفاذ البصيرة، وإتقانُ التدسّس في عالم المعاني على نحو ما هو مشهودٌ بِه لأبي تمام[33].

لذا نجد بعضَ أهلِ النظر حاول أن يتبصّر ما بيْن كرم أبي الحسين ومرارةِ الصبر في نفسِ (وهم) أبي تمام ، فجعل كمالَ العَلم بهما صِلة لما أقسمَ بِه على أمر ذي بالٍ عنده[34].

ذهب بعضُ أهلِ النظر إلى أن الجامع بينهما أمرٌ وهميّ في نفسِ أبي تمام، وهو ما بيْنهما من التضادّ في الأثر النفسيّ، فالنوى صبرٌ، وقد صرح بذلك؛ لأنّه ليس محل منازعة، وكرمُ أبي الحسين ذا أثرٍ حسن بالغ الحسن في نفسِ من يقع عليْه ، أو يكون بينهما ما بيْن الدّاءِ ودوائه ، فالنوى داءٌ علاجه كرمُ أبي الحسين فكل نوى إلى ديارِه يبطلُ أثره في لقيا كرمِ أبي الحسين ، ورأس كرمِه القربُ من حماه.

أو لاحظ أنّ كلاً من الصبر وكرم أبي الحسين دواء، فالصّبِرُ دواء العليلُ وكرم أبي الحسين دواء الفقير

والَّذي هو أعلى عندِي أن يُلحظ حالُ الأشياءِ عند المتكلّم، فمن الأشياءِ ما هو غيرُ متجانسٍ أو متقاربٍ عند كثيرٍ إلا أنّ له من هذا التقاربُ عند شاعرٍ ما ليسَ عندَه، وقدْ يكونان فِي الواقعِ كذلك غيرُ متقاربين إلا أنَّ الشَّاعر بفراستِه الشَّاعرة أدرك شيئًا حَمله إلى أن يجمع بينهما؛ لأنّه يريدُ أن يُقيمه في صدرِ السَّامع من القرنِ بينهما، وبغيرِ هذا القرن لا يتحقق له ما يريد.

في الشعر الأمر عندِي مردّه الرئيس إلى الشاعر، وليس إلى الأشياء في وعينا نحن، بل ولا إلى الأشياءِ في عالمِها، فلو كان الشاعر لا يقُول إلا ما هو مشهودٌ أو موجودٌ غيرُ مشهودٍ لما كان له كبيرُ فضلٍ.

الشاعرُ يخلقُ ممَّا هو موجودٌ ما ليس بموجودٍ. ولذا كان أمرُ الشّعرِ قائمًا على الخيال الذي يتفاضلُ فيه الشّعراء ليحقق بصوره الشعرية للمتلقين تخيل ما لا يستطيعون تخيله، فالشاعر يتخيّل ما ليس بموجود، فيصوره ، فيجعلُ من المتلقين مقتدرين على تخيل ما خلقَه بخيالِه(35).

وهنا تتحقق البهجة والإدهاش، وإلاّ فأيُّ بهجةٍ وأيُّ إدهاشٍ إذا كنت تصوّر لِي ما أرى.؟!!

*****

وإذا ما كان عبدالقاهر لم يبسط لنا القول في تقسِيم أنواعِ الجامع بين المعاني المقوّى وصلها بـ «الواو» فإنّ مدرسة «المفتاح» قد عنيت بذلك:

عُني «أبو يعقوبِ السّكاكيّ (ت: 626هـ) أن الجامع بيْن المعاني عند المفكرة يكون من ثلاثِ جهات:

من جهة العقلِ، ومن جهةِ الوهمِ، ومن جهة الخيال.

أما الجامع بيْن المعاني مِن جهةِ العقلِ فأن يكون بينها اتحاد في التصور أو تماثلٌ أو تضايف.

وأمَّا الجامع بيْن المعاني من جهةِ الوهم فأن يكونَ بيْن تصورهما شبه تماثلٍ أو تضاد، فيحتالُ الوهمُ حتى يحيلَهما إلى التماثل.

وكم للوهمِ مِن حيلٍ تروج، فهو ينزلُ المتضادينِ والشّبيهين بهما منزلة المتضايفَين: العلَّةً والمعلولِ، والسَّببِ والمُسبِّب، والعُلوّ السّفل، والأقلِّ والأكثرِ... فيجتهدُ في الجمعِ بيْنهما في الذِّهنِ.

وأمّا الجامعُ بيْن المعاني مِن جهةِ الخيالِ، فأن يكونَ بيْن تصورهما تقارنٌ في الخيال سَابق لأسبابٍ مؤديةٍ إلى ذلك، فإن جميع ما يثبتُ فِي الخيالِ ممَّا يصلُ إليْهِ من الخَارجِ يثْبتُ فِيه على نَحوِ ما يتأدَّى إليْهِ، ويتكرّرُ لَديْه.

ولذلك لمّا لَمْ تكن الأسبابُ على وتيرةٍ واحدة فيما بيْن معشرِ البشرِ اختلفت الحالُ في ثبوتِ الصُّورِ في الخَيالاتِ تَرَتُّبًا ووضُوحًا فكَمْ مِن صُورٍ تتعانقُ في الخيال، وهِي فِي آخرَ ليستْ تَتَراءَى، وكَم من صُورٍ لا تكادُ تلُوحُ فِي الخيالِ وهِيَ فِي غيرِهِ نارٌ عَلَى عَلَمٌ(36).

وهذا من السكَّاكيّ بصرٌ بأحوالِ المعاني في تصور أهلِ البيانِ ، وأن الذي يستدعِي المعنى إلى المعنى غيرُ منحصرٍ في التوافقِ الجنسيّ أو النوعيّ، فإن من وراء ذلك أسبابًا متنوعةً وعديدة، ومن ثَمَّ كان «لصاحب علم المعاني فضلُ احتياج في هذا الفنِّ إلى التّنبُّه لأنواع هذا الجامعُ والتَّيقُّظ لَها، لاسيّما النَّوعُ الخَياليّ، فإنَّ جمعَه على مَجرَى الألفِ والعادة بحسبِ ما تنعقدُ الأسبابُ في استيداع الصُّورِ خزانة الخيالِ، وأنَّ الأسبابَ لَكَما تُرَى على حدٍّ تتباينُ في شأنِ الجمعِ بيْن صُورٍ وصورٍ»(37).

وأهل العلم بالبيان كما أنّهم لا يعولون على الجامع العامّ بيْن الأشياء هم لا يُعوِّلون عَلى الجامعِ البالغ الخفاء، فشرطُ الجامعِ أن يكونَ خاصًا وأن يكونَ ظاهرًا(38).

واشتراط الظّهور فيه عندي نظرٌ ناقد:

الظُّهور إن أُريد بِه السّفور الذي يجعل البيانَ ليس محلاً لتفاضل المتلقّين في فقهه وفهمِه فإنّه سيُفقدُ هذا الأسلوب خصُوصيته، الّتي بها يتفاضل أهل البيانِ إفهامًا وفهمًا، تفضلاً لا يتأتّى لتمام الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّصُ، وإلاَّ قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغة، وأوتَوا فنّاً مِنَ المعرفة في ذوقِ الكلامِ هم بها أفرادٌ، كما يقول عبدالقاهر.

الأعلى أن يكونَ في الجامعِ بيْن المعاني شيْءٌ مِن اللُّطف يدقُّ، ولايبلغُ بِه حدّ التعمية والإلباسِ والإلغاز، فذلك يستهلك المعاني ويُخرج البيان عن جنسِه ووظيفته. كما أنَّ السُّفور يخرجُ الكلام من أن يكونَ مناط مفاضلة.

والواقع البيانيّ أنَّ إدراكَ المعنى الجامع بين المعاني يدقُّ في بعضِ صورِ البيانِ العالِي حتى إنك لترَى عبدالقاهر لا يبصرُ هذا المعنى الجامع في قول الشَّاعر المرقش الأكبر:

النشرُ مِسكٌ والوُجُوه دنانيرٌ وأطرافُ الأكف عنم

عبدُالقاهر لا يرَى فرقًا بين أن يستفتح بتشبيهِ النّشر أو تشبيه الوجوهِ أو تشبيه الأكف ، لأنَّه لا يرَى في ذلك ما يجعلها على هذا النَّسقِ ومن ثم لو جعل بدلاً من تشبيه الوجوه تشبيه الشعرِ أو العين وما شاكلَ ذلك لما كان عند عبدِالقاهرِ ممّا يستقبح.

ذلك أنَّه لم يبصر العلاقةَ بين هذه الأشياء من جهة، والعلاقة بين نسقها ابتداءً بالنَّشرِ وانتهاءً بالأكف.

وتقريرُه أنّ نسقَها على هذا النَّحوِ لا أثرَ له فِي التَّشبيهِ صحيحٌ مِن حيثُ المعنَى الجُزئِيُّ لكلِّ تشبيهٍ. ولكنْ له أثرٌ بالغٌ في تبيينِ غرضِه الشّعريّ وتقريرِه.

يقُول عبدُ القاهر: «ألا ترى أنَّك إذا قلتَ: زيدٌ كالأسدِ بأسًا، والبحرِ جُودًا، والسَّيفِ مضاءً، والبدرِ بَهَاءً، لم يجبْ عليك أن تحفظَ في هذِه التشبيهات نظامًا مخصوصًا؟ بل لو بدأتَ بالبدرِ وتشبيهِه به في الحُسنِ، وأخّرتَ تشبيهَهُ بالأسدِ فِي الشَّجاعةِ، كان المَعنى بحالِه، وقولُهُ:

النَّشْرُ مِسْكٌ والوجوهُ دنا نير وأطْرَافُ الأكُفِّ عَنَمْ

إنّما يجبُ حُفْظُ هذا التَّرتيب فيها لأجلِ الشِّعر[39] فأمّا أن تكونَ هذه الجملُ متداخلةً، كتداخلِ الجُمل في الآية، وواجباً فيها أن يكون لها نَسقٌ مخصوص كالنسق في الأشياءِ إذا رُتِّبت ترتيباً مخصوصاً كان لمجموعها صُورةٌ خاصّةٌ مقرَّرة فلا»[40].

ويقُول: «ترى الذي تعقلُه من قوله: «النَشرُ مسكٌ»، لا يصيرُ بانضمامِ قولِه: «والوجوهُ دنانيرُ»، إليه شيئًا غيرَ الَّذي كان، بل تراه باقيًا على حالَه، كذلك ترَى ما تعقلُ من قوله: «والوجُوهُ دَنانِيرُ»، لا يلحقُه تغييرٌ بانضِمامِ قوله: و«أطرافُ الأكفِّ عَنَم»، إليه»[41].

حقًا ليس لتقديم تشبيه النَّشرِ أثرٌ في تشبيهِ الوجوه... من حيثُ هو تشبيه، فالتشبيه الأجردُ قائمٌ وإن أفرد كلٌّ، ولم يقرن بغيرِه، لكن أوَ غاية الشَّاعرِ أن يُنبئَنا بذلك، ثُم يحطّ رحالَه؟ لا يكون.

غايةُ الإنباءِ بسحرِ الشِّعرِ فِي الجمع بيْن هذه الثلاثة على سبيل التّرتيبِ لا على سبيلِ المَزج، كما في التشبيهِ المركّب القائم في بيْت بشّارٍ».

في هذا الجمع وهذا النّسقِ يكمنُ سحرُ البيانِ الشّعريِّ في بيت المرقِّش الأكبرِ.

ليس حسنًا في تلقّي هذا البيت أن تتلقى تشبيهه النّشر بالمسك، ثم تتجرَّد ملقيًا بِه من خاطرك، لِتَتَلقَّى تشبيهَ الوجوه بالدنانير ثم تتجرّد ملقيًا به أيضًا من خاطرك، لتتلقَّى تشبيهَ أطرافِ الأكفِّ بالعَنَم.

ذلك لا يكون في الوفاءِ بحقِّ تلقِّي الشِّعرِ.

استفتاحُ التَّلقِّي بتبصُّرِ تشبيهِ النّشرِ بالمسكِ ثمَّ تثنيتِه بتشبيهِ الوجوهِ بالدّنانير مهمٌّ جِدًّا ، ذلك أنَّ الشَّاعرَ إنّما جمع بيْن هذه الثلاثة؛ لأنّها أمورٌ رمزتْ إلى ما حقّقت لهذِه الصّاحبة توطنًا في قلبِه، فطيبُ النَّشرِ رمزٌ إلَى طيبِ التكوينِ الجُوانيّ، لأنّ النَّشرَ وهُو رائحةُ الجسدِ الفطريّة (الطَّبعيّة) إنّما هُو نتاجُ تفاعلٍ داخليّ في التَّكوين الجسديِّ للصَّاحبةِ، ومَن كانت رائحة جسدِها الفطرية مسكًا، فإنّها الغنية عَن أن تستمدّ من خارجها ما يجعلها أهلا لأن يقبلَ علي، وهو ناظرٌ في هذا إلى قولِ امرئ القيس:

ألم ترياني كلما جئت طارقاً ... وجدت بها طيباً وإن لم تطيب

ومنه قول البعيث:

إذا هيَ زارتْ بعدَ شحطٍ منَ النَّوَى ... وشَى نشرُها لا مسكُها وعبيرُها

وهذا ما لفت إليّه المتنبيّ حين قال:

الطيبُ أنتَ إذا أصابَكَ طِيبُه ... والماءَ أنتَ إذا اغْتَسلتَ الغاسِلُ(42)

الاستهلال بقوله «النشرُ مسكى يُبنى عليّه ما بعده، لأنّه إذا ماتحقَّق هذا الإنباءُ في قلبِ المتلقّي كان ذلك أدعَى إلى أن يُحسنَ تلقّي مايردفُه، فطيبُ النّشرِ هو رأسُ الأمر في الصُحبة، ومن ثمّ ندبَ للرِّجال – لكثرة ما يعتريهم من تغييرِ روائحِ أجسادِهم أن يكونَ لهم من التطيبِ نصيبٌ وافرٌ، لاسيّما عند اللقيا، وأول ما يلقاك من حُسن الصَّاحبةِ طيبُ

نشرِها لأنّ هذا يُدرك من بعيد، فإذا ما اقتربتَ تجلّى له ما في وجهِها من الحُسن ، وتشبيه الوجوه بالدّنانيرِ لا يرمى بِه إلى الاستدارة أو اللون بل الصّفاءُ والإشراقُ ، ثم ما يقُوم في القلبِ من رؤية الدَّنانيرِ من بهجة وأنس، فذلك شأنُ النفسِ مع الذَّهبِ والمال، ﴿**وَتُحبون المَالَ حبًا جمًّا**﴾ [الفجر: 20] ﴿**وَإنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ**﴾ [العاديات: 8] وهنا يزدادُ الإقبالُ، ثم يأتي الأمرُ الأعلى : تشبيه أطرافِ الأكفِ بالعنم، في أمرين الطراوة، واللون، وهما معا رمزُ الأنوثة والحداثة، فالعَنم طريّ المَلمس أحمرُ اللّون، وهذه الحُمرةُ في الأطرافِ رمزُ جريانِ الدِّماء فيها من وفرة شبابِها، فهي لا تضع ما يَصبغ أطراف أكفها، كلا، بل ذلك أمرٌ فِطريّ. وإدراك ذلك منها لا يكونُ إلا بالقربِ منها وملامستها، وهكذا تتصاعدُ اللّقيا، وينمُو التلقّي لِحسنها. وكلّ ذلك لا يكونُ إذا ما أفردنا كلّ تشبيهٍ، أو نَسقناها على نحو آخر فبَدأنا بتشبيهِ أطرافِ الكفّ، وانتهينا مثلا بتشبيه الوجوه.

المعنى الجامع من جهةٍ والنّاسق من أخرى جدٌّ لطيفٍ، وهذا هو الذي يكونُ له الوصلُ كريمَ العطاء وفيرَ النَّوالِ.

يقُول عبدالحميد الفراهيّ (ت: 1349هـ) في مبحث «الترتيب» من «باب في بيان أصول عامة للبلاغة»:

«كما أنّ في التَّرتيب سرَّ الحُسن وسحرَه، وكما أنَّه لا يصلُح أمرٌ إلاّ به، فكذلك فيها دلالاتٌ جمّةٌ، فكم من المعاني الدَّقيقة والحكم الغامضة مستودعٌ فيه...

وتزدادُ أهمية التَّرتيب عندنا إذا رأينا غفلةَ النَّاس حتّى المجتهدين عنهما ولا تستبعد الغفلة عند هذه الطائفة. فإنهم ذهبوا مذهب تدقيق النَّظر ، فوقعوا في تحليل المركّب، واعتادوا تضييقَ البصر. ولمّا أنّ

سرّ الترتيب لا يظهرُ إلاّ إذا وسعت نظرك ورأيتَ الشّيْءَ مع أطرافِه وما حوله، ثم قابلت بعضها ببعض، فكان المحلّلون أبعد النَّاس عن إدراك دلالات التّرتيب، وهذه غلبة عادة التحليل على عادة التركيب...

ذكر صاحب أسرار البلاغة أن قول المرقّش:

النشر مسكٌ والوجود دنا نيرٌ وأطراف الأكف عنم

ليس فيه ترتيبٌ.

ونوجهك إلى ترتيب هذه الصفات لتعلم كيف غفل عنه مثل الجرجاني فتعلم دقّة هذا المسلك ورفعةَ محله، ولا تستبعد خفاء نظام القرآن عن جمهور المفسرين.

فاعلم أنَّ الشَّاعرَ ذكر النَّشرَ أولاً؛ لأنَّك تجدُه عن ظهرِ الغيبِ، ثمَّ ذكرَ حُسنَ الوجوهِ لما تجدُه عندَ المُشاهدةِ، ثمَّ إذا اقتربتَ ولمستَ الأكفّ وجدت نعومتها. فلو لم يكنْ همّهم مقصوراً على التشبيه وأنواعه لم يخف عليهم وجه التَّرتيب»(43).

الفراهيُّ كما ترى نظر إلى أنَّ الترتيبَ جاء وفقًا لمسافات الإدراك، فالأسرع إدراكاً قدم على ما بعده في الإدراك. وهذا حسن ، فإذا أضفت إليه ما لفتُك إليه تبيَّن لك أنَّ المعنى المقتضِي الجمعَ والتَّرتيب إنّما هو فَتِيُّ الأثرِ والاقتضاءِ.

وعبدُالقاهر أيضًا لم يلتفت إلى ما قام من جامعٍ لطيف فيما نقله من قولِ للجاحظ (ت: 255هـ) ، ونعته بأنّه لم يقم فيه ما يقتضي نسق جملِه ونظمها على هذا النحو بل لو قدَّم وأخّر لما فقد البيان بلاغته.

يقُول عبدالقاهر: «واعلمْ أنَّ مِن الكلام ما أنتَ تَعلمُ إذا تدبَّرْتَهُ أنْ لم يحتجْ واضعُه إلى فكْرٍ ورويّةٍ حتى انتظَمَ، بل ترى سبيلَه في ضمِّ

بعضه إلى بعض، سبيلَ مَنْ عمدَ إلى لآلئَ فخرَطَها في سلك، لا يبغي أكثَر من أن يَمْنَعَها من التفرُّقَ، وكَمَنْ نَضَدَ أشياءَ بعضُها على بعض، لا يُريد في نَضَده ذلكَ أن تجيء له منه هيئةٌ أو صورةٌ، بل ليس إلاَّ أنْ تكونَ مجموعةً في رأي العين. وذلك إذا كان معناك، معنى لا تحتاج أن تَصْنَعَ فيه شيئاً غيرَ أنْ تَعْطِفَ لفظاً عَلَى مثلهِ، كقولِ الجاحظ:

«جنّبَكَ اللهُ الشبهةَ

وعصَمَكَ منَ الحَيْرة

وجعَلَ بينكَ وبينَ المعرفةِ نَسَباً، وبينَ الصِّدْق سَبَباً

وحبَّبَ إليك التثبُّتَ

وزَيَّن في عينكَ الإنصافَ

وأذاقَكَ حلاوةَ التَّقوى،

وأشْعَرَ قلبَكَ عزَّ الحقِ،

وأوْدَعَ صدْرَكَ برْد اليقينِ،

وطردَ عنك ذُلَّ اليأس،

وعرَّفَكَ ما في الباطلِ منَ الذِّلَّة، وما في الجهل من القلَّة»[44].

هذه عشرُ جمل نَسقها الجاحظُ في دعائه، ولم يرَ عبدُالقاهر في ترتيبِها على هذا النَّسق ما اقتضاه من المعنى، ليس ثَمّ ما أوجب الابتداء بما بدأ به الجاحظ في ابتهاله، والتثنية بما ثنّى.... والختم بما ختم، وذهب إلى أنّك لست بالفاقد شَيئًا إن أنت قدَّمت أو أخرت. فلكلّ جملة استقلالها في الإفادة، وتقديمها أو تأخيرها لن ينتج عنه أثرٌ في ما تنبئُ به.

وهذا يترتَّبُ عليْه أنّ عطف الثانية على الأولى ليس له مقتض سوى الرّغبة في الإنباء بكلٍ على استقلالٍ وليس الذي يراد الإنباءُ بهِ متخلقٌ من الأولى والثانية من جهة ومن عطف الثانية على الأولى من أخرى.

وبذلك دلّنا عبد القاهر على أنَّه لا يبصرُ فيما بيْن هذه الجملِ في مقال الجاحظ جامعًا أو معنى يقتضِي عطف الثانية على الأولى والثالثة على الثانية.....

ولو أننّا استحضرنا ما يقتضيه فنُّ الدّعاءِ في لسانِ أهلِ البيانِ العالِي من أن تنسق المطلوبات بحسبِ أهميتها لدى المبتهلِ، وبحسبِ عظيم افتقاره إلى ما يستجدي ثم أحسنّا الظّن بمثل الجاحظِ، لكان لنا ما يحملُنا على أن نتلبَّثَ لنتفرَّس، ولنقلّبَ الأمرَ على وجوه ، ثم نديمَ الطرَّق، ومن أدام الطّرقَ فتحَ له.

عبدالقاهر لم يفعل ، ولكن عبد الحميد الفراهيِّ (ت: 1349هـ) فعل: أبان لنا عن المعنى الَّذي اقتضَى هذا الجمع من جهةٍ وهذا النسق من أُخرَى ، وأنَّ هذا المعنى متمثلٌ في ترتيبِ منازلِ العلمً والتلقّي، وأنَّ الجاحظَ قد بدأ بما يبنى عليْه لاحقُه، في هذه المنازل، وهذا بصرٌ من الجاحظ بما يكونُ عليْه حالُ المرءِ في تلقيه العلمَ وما يَجبُ أن يبادرَ إليه في التخلّي عن العوائقِ وما يجبُ أن يبادرَ إليْهِ فِي التَّحلّي بالعواملِ المُحقّقة لحسن التّلقّي وتوطنِه ورسُوخه، وكان من الفراهيّ بصرٌ بما أقام عليْه الجاحظُ بيانه، فقال: «فإن مَرَرتَ على سطح هذا الكلام لَم ترَ فيه نظماً، ولكنَّ هذه الفقراتِ لها غورٌ، وهناك يظهرً حُسنُ ترتيبِه.

فاعلم أنّ الشّبهة أوّل البليّة، فتغادرُ المرءَ متحيّراً، لا يدري أيّ الأمرين يرجّح، فإن كان له سببٌ إلى المعرفة مال إليها، فهدي إلى الصّدقِ، وحينئذٍ يحتاجُ إلى التثبّت عليه، ثم التثبتُ يعودُ تعسفاً إذا نبذ الإنصافَ ، فيجمد على ما عرف، ولا يصعدُ إلى ما هو أرفع منه ، فإن زيّن في عينه الإنصاف تاق إليه، وهاهنا كملت له أسبابُ العلم فهذه ستُّ منازل في العلم.

ثمّ لابدّ من العمل بما علم وإلا فسد رأيه، فيوشك أن يرى الباطلَ حقاً. وبذا علمت شدّة حاجتنا إلى تهذيب أخلاقِنا لأجل إصابةِ الرأي، فمن الأول احتاج المرْءُ إلى مدَدِ التَّقوَى ، فإنّها منبعُ فعلِ الخيرِ.

والمتّقِي في هذه الدّارِ الفانية ربما ابتُلي بالبؤس والضُرّ فإذا نبذ الدنيا وقنع بالتقوى فنّده الناس واستهانَهُ الجمهورُ، فإنْ صبرَ على الضرّ، فكيف يصبرُ على المهانة إلا أنْ يشعرَ بذلِّ الباطل وعزّ الحق، فيكرم نفسه ويهونِ في عينه جاهُ الأشرار ؛ ليقينِه الثابت بفلاح المُتقين، فبهذا العزِّ الذي أُشرِب قلبُه طردَ عنه ذلّة اليأس ولو هجمت الشدائدُ وبَعُد عنه الوعدُ الإلهي فحينئذ يرى الباطلَ عين الذلّة ، ويرى الجهلَ عينَ الفقرِ.

فانظر كيف جمعَ أسبابَ العلم والعملِ

وجعل ستّةً للعلم وستةً للعمل

وكيف ختمَ الكلامِ بذكر أنّ ملاك أفعالنا رغبة النّفس إلى العزّ والغنى ولكنه علم أنَّ النُّفْرة أقوى من الرَّغبة سلطاناً على أفعالنا ، فذكر الذلّة والفقر.

فما أدقّ نظره حين بدأ بالشبهة وختمَ بالمعرفة الغامضة التي هي مصدر الإرادات»(45).

وهذا يهدينا إلى أنّ الحكمة تقضِي بألا ينفِي المرءُ وجود ما لايرى، فلعلّه موجود وثَمَّ ما يُعيقُه هو عن رؤيتِه ، فالأعلى أن ينسب الأمرَ إليّه مُبديًا أنّه هو لا يرى فيه جامعًا ، ليدع الأمرَ إلى مَن له اقتدارٌ على أن يرَى، والتقليدُ في هذا عقوقٌ بالنَّفسِ .

*****

وممَّا يجبُ أن نكونَ منْه على ذكرٍ أنّ العقلَ البلاغيّ لا يعمل إلا فيما كان فيه مناطٌ للاختيار ، فما كان واجبًا أو مُمتنعًا عقلاً أو لغةً، فإنّه لا يعملُ فيه، لأنّه لا تكونُ فضيلة إلا حيثُ الاختيارُ والصّنعة واستدراك صوابٍ جماليّ كما مضى ذكرُه ، ومن ثمَّ كان الفصل البلاغي ، لا يعني عدمَ العطف مطلقًا ، فليس كلُّ ما لم يُعطف يسمى فصلا بلاغيًّا .

الفصل (مصطلحًا بلاغيًّا) لا يقال إلا فيما كان يمكن عطفه لغة (نحوًا) ولكنه لم يعطفْ لمقتضٍ أقتضى ترك ذلك العطف مع إمكانِه لغة، وعقلاً[46] أمَّا إذا كان الثّاني لا يمكنُ عطفه لغة أو عقلا ، فلا يسمَّى هذا فصلا بلاغيًا[47].

وكذلك النَّظرُ بين جملة إنشائيّةٍ وأخرى خبريّة من حيثُ نسبةَ الكلام ، تركُ العطفِ بينهما بهذا الاعتبارِ لا يُسمَّى فصلا بلاغيًّا، لأنَّ المانع لغويّ ، وليس تركُ العطفِ هنا لمقتضٍ بيانيّ.

وعلى ذلك يتحرّر لديك أنَّ الفصلَ البلاغي هو ترك عطف مايمكن عطفه لغة وعقلا ، لمقتضٍ اقتضى ترك ذلك العطف المُمكن لغة وعقلا .

والوصل أيضًا هو العطفُ لمقتضٍ غير لغوي أو عقلي ، بل لمقتضٍ معنويّ . أي يرجع إلى معنى الكلام وقصد الإخبارِ به.

وبهذا يتبيّن لك أنَّ غيرَ قليلٍ ممَّا يعرِضُ له بعضُ أهلُ العلم ببلاغةِ العربيّةِ وطلابِه ليس من قبيلِ الفصلِ والوصلِ مصطلحًا بلاغيًّا.

*****

مراجعات في مناطات تلاقي الجمل وموقعها من الفصل والوصل:

إذا ما نظرنا فِي أنماطِ تلاقي الجمل رأينا أنّها إمَّا أن يكون بينها ضربٌ من الاتفاقِ أو ضَربٌ مِن المقاربة ، ومناطات المقاربة حينئذ إما اللّفظ أو المعنى، أو لازم المعنى أو الموضوع الذي هو محلّ القول أو الغرض الذي هو مأمّ القول ومحجّه.

قد يتطابق لفظا الجملتين فمن أهلِ العلم من يرى أنّه لابدَّ أن يكون مع ذلِكَ شيْءٌ مِن التّغايرُ فيما وراء التَّطابقِ اللفظيّ إمّا في المعنَى أو لازمِه أو موضوعِه أو مقصدِه.

وذلك لما للسّياقِ ولِمخرجِ القول ولِمجراه ولِمقصده من أثر بالغٍ فِي ذلك. والإمساك بذلك هو إمساكٌ بمفاتح الفهم والتذوّق لفوائد ومحاسن القول على تعدّدها وتنوعها. أمَّا التطابق التَّام بين الجملتين أو الكلامين في كلِّ ذلك، فإنّهم يذهبون إلى أنّه لا يكونُ في الكلام العالِي البديع، فضلاً عن الكلام العالِي المعجز، فهم لا يرَوْنَ تكرارًا قائمًا من تطابقٍ تام بين كلّ مكوناتِ الكلام وسياقاتِه، وإذا ما اختلف شيْءٌ من ذلك كان لابدّ من اختلاف فيما يحمله، وحينئذ لا يكونُ ثَمَّ تكرارٌ تامٌ ، بل ذلك من قبيل «التّصريفِ البياني»[48] ومُجرّد تغيّرِ شيْءٍ من السّياقِ المقاليّ أو المقاميّ يحققُ هذا التَّصرُّف البيانيّ.

وإذا ما كان بيْن الكلامين مقاربةٌ (وكلّ مقاربةٍ تحملُ مغايرةً) في مجالٍ من المجالات التِي أشرتُ إليها ، فإنّ مخرجَ الكلام ومجراه ومأمّه هو الذي يقضِي باصطفاءِ الوصلِ عطفا أو الفصل بتركه:

إنْ كان القصدُ إلى إبراز جانب المقاربة ، فترك العطف (الفصل) هو المسلكُ. وإنْ كان القصدُ إلَى إبرازِ جانبِ المُغايرة فالعطف بالواو (الوصل) هُو المسلكُ.، ومن ثَمَّ لن تجدَ قاعدةً كلية لازمةً لازبةً، لايُعدلُ

عنها في هذا الباب ، بل وفي سائرِ أبوابِ البلاغةِ. فكن على ذكر فَتِيّ دائمٍ من هذا.

وفي ضوء ذلك يتأتَّى لنا فقه العطف بالواو حين يكون بيْن الجملتين تقاربٌ ظاهر، فالقصد حينئذٍ إلى ما بيْن الجملتين من تغايرٍ، فهذا المعنى الزائد في الجملةِ المعطوفة على ما في الجملة المعطوفِ عليها هو محلُّ عنايةٍ، ولفتِ إليْه لأهميته ،وهنا يكونُ المتلقِّى بحاجةٍ بالغةٍ إلى أَنْ يَتبصّرَ ما اقتضَى العنايةَ بهذا العنصرَ الفارق بيْن معنى الجملتَين. فالعدولُ في هذا من دقائق العلم في هذا الباب.

*****

نقد مذهب البلاغيين في صور الفصل:

البلاغيون جعلوا الفصل(ترك العطف بالواو) أربع صُورٍ :

صُورتان لأمر يرجع إلى تحقق علاقة المعاني ببعضها،

وصورة لأمر يرجع إلى أحد أمرين:

الأول: اختلاف النسبة الكلامية.

والآخر: خلاء الكلام من الجامع الخاص بيْن المعاني.

وصُورة لأمر يرجع إلى وقاية السَّامع من أن يفهم غير المراد.

الصورتان الأوليان هما ما سُميا بكمال الاتصالِ وشبهه (الاستئناف البياني).

والصورة الثالثة هي التي تُسمّى كمال الانقطاع.

والصُورة الرابعةُ هي التي تُسمّى شبه كمال الانقطاع.

الصُورتان الأوليان لا أُعنى الآن هنا بالنظر فيهما. أمَّا الصورة الثالثة التي سُميت بكمال الانقطاع ، فهي محلّ مراجعة ناقدة:

كمال الانقطاع عندهم مرجعه إمّا إلى اختلافِ النسبة الكلامية خبرًا و إنشاءً، وإمّا إلى خلاء الكلام من الجامع الخاصّ بيْن المعاني.

كمال الانقطاع لاختلافِ النسبةِ الكلامية خبرًا وإنشاءً بين جملتين ليس للأولى محلّ من الإعرابِ على «أن لا يكون المقامُ مُشتملا على ما يزيلُ الاختلاف من تضمين الطَّلب معنى الخبر، أو عكسه، فإن المقام إذا اشتملَ عليه لم يبقَ بين الجملتين كمال الانقطاع لزوال ذلك الاختلاف»[49] كما في قوله تعالى: ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**﴾ [التوبة: 103].

لم يعطف قوله تعالى ﴿**إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ**﴾ على قوله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**وَصَلِّ عَلَيْهِمْ**﴾ من أن الأُولى إنشاءٌ لفظًا ومعنًى. والأُخرى خبريّةٌ لفظًا ومعنى ، ولا يعطفُ خبرٌ على إنشاءٍ عندهم.

اختلاف الجُملتين في النسبة الكلامية لا يُسلّم أنّه العلة الوحيدةُ للفصلِ هنا، بل ولا العلَّة الرَّئيسة، أوْ الرّاجحَةُ، فذلك لا يرجعُ إلى علاقات المعاني، وأنسَابُها فهذا الاختلافُ أمرٌ لغويٌّ يتساوى فيه كلُّ إنشاءٍ وخبرٍ أيًّا كان ما يحملُه الإنشاءُ وأيًّا كان ما يحمله الخبرُ،.

والفصلُ أمرٌ مردُّه إلى علاقاتِ المعاني في الأصلِ ، وما بِه تتنوع ، وليس إلى الصور التي تحملُ تلك المعانِي.

وإذا ما نظرت إلى علاقة المعنى الذي يحمله أسلوب الإنشاء في قولِه جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**وَصلّ عليْهم**﴾ بالمعنَى الّذي يحملُه أسلوب الخبرِ في قولِه عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ**﴾ رأيت أن العلاقة بينهما هي الاستئناف البياني (شبه كمال الاتصال) وليس كمال الانقطاع، فليس معنى الأولى بمنقطع البتَّة عن معنى الأخرى، بل هما على اتصالٍ

بالغ استغنيا معه عن عاطف خارجيّ. فقولُه تعالى: ﴿**وَصلّ عليْهم**﴾ في سياقِه يثير في النفسِ تساؤلاً لا يهدأ، فهو سُبحَانَه وتَعَالَى لمّا قال لرسوله - صلى الله عليه وسلم - ﴿**خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ**﴾ تساءلت النفس : لم يأمرُ بالصلاة عليهم (الدعاء لهم) حين يؤدون فريضة الزكاة وهي من بعد فريضة الصلاة؟ أما كان الأولى بهذا الدعاء أداء فريضة الصلاة التي تركها كفرٌ؟

النفسُ هنا بحاجة إلى أنْ يأتيها البيان عن سبب هذا الأمر في هذا المقام. فيأتي قوله عَزَّ وَجَلَّ : ﴿**إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ**﴾(50).

الدّعاء لهم حين تؤخذ منهم الزكاة فيه تسكين للنفسِ ، فإن مفارقة المال لها شبيه بمفارقة الروح ، فالمال والروح من أشدُّ ما يحرصُ عليه الإنسان: ﴿**وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبّاً جَمّاً**﴾ [الفجر: 20].

وروى الشيخان؛ البخاري في كتاب «الرقاق» ومسلم في كتاب «الزكاة» بسندهما من صَحيحهما عَن أَنَسُ بْنُ مَالك أَنَّ رَسُولَ اللَّه -صلى الله عليه وسلم - قَالَ: «**لَوْ أَنَّ لابْنِ آدَمَ وَادِيًا مِنْ ذَهَبٍ أَحَبَّ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَادِيَانِ ، وَلَنْ يَمْلأَ فَاهُ إِلاَّ التُّرَابُ، وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ**» [النص للبخاريّ].

فكأنّه لما قال تعالى: ﴿**وصلّ عليْهم**﴾ تساءلت النفس: ولم؟ فقال سُبحَانَه وتَعَالَى : ﴿**إنّ صَلاتكَ سكنٌ لهم**﴾ فالنفسُ حين تسمع دعاء الرسول صَلّى اللّه عَلَيْه وعَلَى آلِه وَصَحبِه وسَلّمَ تَسلِيمًا كثيرًا بالبركة لمن أخرج صدقة اطمأنت وأيقنت أن ما خرج عنها عائد أضعافه إليْها، فتعشق الإخراج والبذل. كذلك يثقّف الفصل (ترك العطف) النفسَ الإنسانية، ويحملها إلى ما فيه عزّها وسكينتها. ومثل هذا أولى بالعقلِ البلاغي الالتفاتُ إليه في الفهم عن اللّه، سُبحَانَه وتَعَالَى، أما أن نقول

فصل بينهما لاختلاف الجملتين خبرًا وإنشاءً في اللفظ والمعنى ثُم نَمضِي ، فذلك لا يليقُ ؛ لأنّه لا يكون البتَّةَ متلائمًا مع حال بلاغةِ الفصلِ والوصلِ التي قال في علو شأنها إفهامًا وفهمًا عبدُالقاهر في فاتحة الباب ما قال .

*****

ومن هذا أيضًا قول الله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُونُواْ قَوَّامِينَ لِلّهِ شُهَدَاء بِالْقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُواْ اعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُواْ اللّهَ إِنَّ اللّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة: 8].

جاء قوله تعالى: ﴿**هو أقرب للتقوى**﴾ مفصُولاً ،فإن قلنا إنّ سرَّ الفصل هو اختلاف الجملتين ﴿**أعدلوا**﴾ و﴿**هُوَ أقرَبُ للتَّقوَى**﴾ في النِّسبةِ الخبريّة كان نظرًا إلى أمرٍ خارج عن علاقاتِ المعاني وتوالدها، بيْنما القولُ بأَنّ قولَه تعالى ﴿**هُوَ أَقرُبُ لِلتّقوَى**﴾ مستأنفٌ بيانيّ يُجيبُ عن تساؤلٍ يثُورُ في النّفسِ عندَ الأمرِ بالعدلِ مَع من بلغ بغضه حدّ الشنآن: لِمَ نعدِل مَعه، وهو الذي ما عدلَ معنا، فكان منه ما كان؟ فيأتي قولُه تعالى ﴿**هو أقربُ للتقوى**﴾ فيشفِي النفسَ مما هو معتملٌ فيها، ويبينُ لها أنّ حقّها أنّ تجعلَ في سياجٍ من اتّقاءِ الظُّلم في أيّ صُورةٍ من صُورِه. فإذا كان هذا أدبَ الإسلام مع من اجتهد في المعاداة ، فكيف بأدبه مَع مَن لم يبلغْ بغضُه لنا وعداَؤه حدّ الشنآن ، بلْ كيف أدبُه مَع مَن لَم يَكُنْ منهُ عداءٌ، بل كيف أدبُه مَع مَن كان مِنه الوُدّ والإحسانُ ؟

كذلك يفعلُ بناءُ الكلامِ علَى الاستئنافِ البيانيّ .

إنَّ مراعاةُ حالِ النّفسِ حين تسمع هذا الأمر ﴿**اعدلوا**﴾، والتّحاور معها فيه بصرٌ بحركةِ المعانِي في النفوسِ، واحترامٌ لمشاعرِ المتلقّين،

والاعتداد بالمتلقِّي في بناء البيانِ فيه حفزٌ للسَّامع أن يكونَ على قدرِ ماظُنّ بِه من الخيرِ ، فيمنحُ البيانَ حقَّه مِن حُسن التَّلقِّي.

إنَّ حضورَ المُتلقّي فِي بناءِ البيانِ أمرٌ ظاهر في السّنة البيانيّة في بيانِ الوحي قُرآنًا وسنةً. ولذا كثُرَ الحذفُ والإضمارُ في بيانِ الوحي، بل إنّ العربيةَ تذهبُ إلى أنَّ البلاغةَ الإيجاز، وغيرُ خفيّ أنَّ بناءَ الكلام على الإيجاز فيه عظيمُ اعتدادٍ بالمُتلقِّي، وذلك ضربٌ من تكرِيمِه لاَ يَخفَى.

وممَّا يعدُّ من الفصل لكمال الانقطاع في النسبة الكلامية قول الشاعر:

لا ترضَ صَفعًا، ولو مِن كفِّ والدة ما قال ربك أن يستعبدَ الولدُ

فصلّ قوله: «ما قال ربك....» عن سِياقِه، من أنَّه خبر، والسياقُ نهي، ولا يعطف عندهم خبرٌ على نهي عند جمهرة البلاغيين .ولكنك إذا ما نظرت في قولِه: «لا ترضَ صَفعًا، ولو مِن كفِّ والدة» رأيت أنه يحملُ معنًى يُمكن أن يثير في النفسِ تساؤلا، عند استحضار ما للأم من عظيم البِرِّ بِها والطاعةِ لَها والرّضوان بكلِّ الذي تأتي، ولا سِيّما أنّه عبَّر عنها بِقولِه «والدة». فتتساءلُ: كيف لا نرضَى بصفعها وهي التي الجنة تحت قَدميها، وهي مَن هي؟ فيأتي قوله: «ما قال ربُّك أن يستعبدَ الولدُ» فيشفي هذا القلق ، ويُجِيبُ عَنْ هذا التساؤل[51].

الذَّهاب إلى أنَّ بين الشَّطر الأول والثاني من البيت هو الاستئنافُ البياني هو الأعلى ؛ لأنَّه مبني على ما في الشَّطر الأوَّل من قوَّة النَّفاذ في النَّفس المستقبلة، وحيويَّة هذه النَّفسِ، وقابليَّتها للتلقِّي والانفعال، وقدرة الشَّطر الثاني على مُعالجة ما ثار فيها، وهذا ضربٌ من الحِجاج الشِّعري الفاعل جدّ كريمٍ الجَدا.

ومنْ هنا ندركُ القيمة البلاغيَّة للذَّهابِ في مثل هذا إلَى أنّ الفصلَ للاستئنافِ البيانيِّ أليقُ بحالِ العقلِ البَلاغيِّ فِي تلقِّي البيانِ. فالسَّيرورةُ إليّه أجدَى وأسمَى.

*****

والبلاغيون يستشهدون في هذا بقولِ الشّاعر:

وَقَالَ رَائِدُهم: أرْسُوا. نُزَاوِلُهَا وكل حَتْفِ امرِئ يجْرِي بمقدارِ

إمَّا نموتُ كراماً أَو نَفوز بهَا فواحد الدَّهْر من كدٍّ وأسفارِ

فهم يذهبون إلى أنه فصل قوله (نزاولُها) على رواية الرفع لا الجزم عن قولِه (أرسوا) لما بينهما من اختلاف في النّسبة الكلامية خبرًا وإنشاءً من حيثُ المعنى. ولو أنَّهم جعلوه من بابِ الاستئنافِ البيانيّ لكان أعلى وأليقَ بالنّظرِ في علاقاتِ المعاني، ولاسيّما أنَّه قالَ بعدُ: «وكلُّ حَتْفِ امرِئ يجْرِي بمقدارِ» فهذا يؤيّد أنَّ قولَه (أرسُوا) أثارَ في نفوسِهم تساؤلا، ولذا من الحِكمة أنْ قال لهم: «كلّ حَتْفِ امرِئ يجْرِي بمقدارِ».

*****

ومن هذا أيضًا قول الشاعر قول اليزيدي:

مَلّكْتُهُ حبْلي ولكنَّهُ أَلْقَاهُ من زُهْدٍ عَلى غارِبي

وقالَ إنّي في الهَوى كاذبٌ انْتَقَمَ اللّه من الكاذب

فقد ذهبُوا إلى أنّه فصلٌ قوله (انتقم الله...) لأنَّه أرادَ الدّعاء، وهو إنشاءٌ بينما قوله: «إني في الهوى كاذب» خبر[52]. ولهم فيه أيضًا وجه آخر هو أنزلُ من هذا سيأتيك النظرُ فيه من بعدُ. ولكن عبدالقاهر أحسنَ النظرَ، فجعل الفصل في هذا البيان للاستئنافِ البياني، فقال:

«ومن اللطيفِ في الاستئناف، على معنى جعلِ الكلام جواباً في التقديرِ، قول اليزيديِ: مَلَّكْتُهُ حَبْلي ولكنَّهُ... استأنفَ قولَه: «انتقمَ اللّه من الكاذبِ»، لأَنه **جعلَ نفسَه كأنه يجيبُ سائلاً قالِ له:** «فما تقولُ فيما اتَّهمكَ به مِن أنَّك كاذبٌ؟» فقال أقولُ: «انتقمَ اللّه منَ الكاذبِ»[53].

وهذا من عبد القاهر دقيقٌ، ولو أنّه التزمَ بذلك في مثلِه واتخذه البلاغيون عنه لكان أعلَى وأجدَى.

ولنا أن نتبصّر تصويرَ الشاعر المُفارقة البالغة بيّن موقفِه من حبيبِه، ومَوقفَ حبيبِه منه:

هو ملَّك حبيبَه حبله ، فهو طوع مرادِه، يفعل له وبه ما يشاءُ، وتلك لايقدم عليها امرءٌ إلا إذا بلغ به الحبُّ والثقة مبلغًا تستوى عنده الأشياء:

أسيئي بنا أو أحسني لا ملومةً   لدينا ولا مقليَّـةً إنْ تقلَّـتِ

ذلك حالُه مع الحبيبةِ، فكيف بحال الحبيبةِ معه.؟ إنّه الزّهد في ماحمّل الشاعرُ نفسَه على بذله، وما كانَ لنفسِ سواه أن تبذله، وما كان له هو أن يبذله لغيرها، وبرغم من ذلك كلّه زهدتْ، وألقت علَى غَاربِه ما تحمل بذله بيّن يديها، وكأنّها رغبت عنه، ولم تستشعر حاجةً إليّه، وفي هذا من الإيلام له ما فيه، وليتها فعلت، وما تكلمت، لكنّها ضاعفت وبالغت فقالتها نافذةً لا تردّ: إنك أيها الشاعر في الهوى كاذبٌ. كأنّها تبدِي له بواعث ما فعلتْ لعلمها بعظيم أثره، فأحالت الأمر إلى حالِه معها، وكأنّها ما استشعرت بتمليكه حبله لها أنّ ذلك باعثُه الصدق، وكأنها ترى للصدق في الحبِّ أمرًا غيرَ الذي أبدى وبذل. ما لها ولحبلِه، وما لها لمقامِه بيّن يديها مقام المملوك. كلّ ذلك لا يبعثُ في نفسها شواهد الصدقِ في الهوى. إن لصدقه آياتٍ، كأنَّه ما علمَ بها. وكأَنّها تعلمه بذلك ما يجهلُ في أمرِ الحبِّ.

كذلك يُصوّر لنا هذان البيتان ما كان بيْن الشاعرِ وحبيبته، وهذا كما ترى جديرٌ بأن يستثيرَ في نفسِ المتلقّي سؤالاً لا يهدأ، ولا سبيلَ للمتلقّى أن يسكن استشرافُه للوقوف على موقفِ الشاعر ممّا قامَ في قلبِ الحبيبةِ من أمرِه معها، فتحرك في قلبِ السامع، أحقًا ما قذفتَ به: إنّك في الهوى كاذب. أو يكذب الحبيبُ حبيبَه؟ !!!

إنها أم الكبائر في شرعةِ الحبّ. فيأتي قوله: انتقم اللّه من الكاذب.

جعلها الشاعر عندَه أجلّ من أن ينسبَ إليها الكذب، فيقول: كذبت أو ظنت أو خيّل إليّها. على الرّغم من أنَّها قد قذفت في سمعِه ما يُصميه: قالتْ له: إنك في الهوَى كاذبٌ. لم يبادلها بما فعلت. ولكنّه عمدَ إلى ما لا يمكن أَنْ يعمَد إليّه إلا صادقٌ. عمدَ إلى الدَّعاء على مَن يُمكن أن يحوم الكذبُ حول حمى قلبِه ، ولا يغتالُه عقابًا له على جُرأتِه. فقال: انتقم اللّه من الكاذب. لا يقُولها إلا من كان بيْنه وبين الكذب في شأنها حجاز منيع، ووقاءٌ صَلُودٌ.

وهو في إخراجه الدعاء في صُورةِ الخبرِ كأنّه يبثّ لها عظيم ثقتهِ في أنّه ليس هو الذي سيكون ذلك جزاءه، فإخراجِ الدعاء في صورة الخبر آيةٌ على عظيم الرغبةِ في التحقق، وعظيم الرغبةِ في استعجال الاستجابةِ، ولا يكونُ هذا مِمّن لا يثقُ فِي حصانته من عواقبِ هذا الدَّعاء.

وفي إسنادِ الفعل «انتقم» إلى اسم الجلالة «اللّه» تعالى إيذانٌ بالرَّغبة في أن يكونَ انتقامًا بالغًا وعادلاً ؛ لأنّه من اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى القويّ العدل.

كذلك يتقاذفُ إلى القلب عند تبصّر هذين البيتين. وللاستئناف البياني في هذا ما لا يُمكن أن يكونَ بغيرِه، فحَقُّ البيانِ الشّاعر هذا أَن

يتلقّى على أنّه بُني على منهاج الاستئنافِ البياني، لا على منهاج كمال الانقطاع. فبناء تأويله وتلقِيه علَى أنه منَ كمال الانقطاع إنّما هو عقوقٌ بالمعنى الشعريّ.

وهل جزاءُ الإحسان إبداعًا إلا الإحسان تلقّيًا وتأويلاً

إنّ بناءَ الأُسلوبِ على الاستئناف البيانيّ هو بناءٌ له على نهج المحاورةِ، وتبصّر المتكلم حركة المعنَى في متلقيه وما يفعلُه فيه، فيبادرُ المُتكلّمُ إلى الإحسانِ إليْه، فلا يجعلُه يتحملُ مؤونة السّؤال، فكفاه ما تحمله من استثارتِه في داخلِه، وفي هذا أيضًا إيماءٌ للمتلقّي أنَّ المتكلمَ يرقبُ حاله، وحالَ كلامه فيه، ممَّا يجعل المتلقّي يشعرُ بعنايةِ المتكلِم بأمرِه، فيرَى المتلقّى أنَّ من حقّ مثل هذا المتكلّم أن يُقبلَ على كلامِه ، وأن يفتحَ له قلبَه، وأن يوطِّنه فيه، فيأنسَ، ويُؤنسَ. كذلك يُمكن أنْ يفعلَ «الاستئنافُ اليباني» في المتلقّي، فيتحقق ضربٌ في الأنس بيْن المتكلم والسّامع، فيثمرُ هذا الأنسُ وليد الحوار سلامًا اجتماعيًّا تفتقرُ إليْه الحياة.

*****

المهمّ هذا ما استشهدَ بِه البلاغيون في تقرير ما أسموه بكمالِ الانقطاع لاختلافِ الجملتين خبرًا وإنشاءً، وهو كما ترَى غيرُ قطعيّ الدّلالةَ في هذا، فهو يحتمل أن يكونَ من بابِ الاستئناف البياني (شِبه كَمالِ الاتصالِ) وهو الاحتمالُ الأرجحُ، ممّا يجعلُ القولَ فيه بأن الفصلَ لكمالِ الانقطاعِ في النِّسبةِ الكلاميّة قولاً مرجوحًا بل قولاً مردودًا.

*****

وعُظم ما جاء في بيانِ الوحي قُرآنًا وسنة وفي البيان الشعريّ من ترك العطفِ بيْن الإنشاءِ والخبر مردّه إلى ما بيْنهما من استئنافٍ بيانيّ.

وبِملك من شاء التفصيل أن يقول في مثلِ آيةِ التوبةِ الآنف ذكرُها أن الفصل (ترك العطف) كان للاستئناف البيانيّ من حيثُ المعنى، ولكمالِ الانقطاعِ من حيث النسبةُ الكلامية، وتعدّد الأسبابِ لا يتعاند، فقد يكون للشيءِ الواحد عدّة أسبابٍ. بيْد أن السببَ الأول (الاستئناف البياني) هو الآنس بالعقلِ البلاغيّ.

وممَّا كان الفصل فيه بيْن الجملتين المختلفتين في النّسبة الكلامية وكان الأعلى والآنس بالنظر في علاقاتِ المعانِي وأنسابها أن تُؤوَّلَ علَى الاستئنافِ البيانيّ قولِ اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**وَلاَ تَشْتَرُواْ بِعَهْدِ اللّهِ ثَمَناً قَلِيلاً إِنَّمَا عِندَ اللّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [النحل: 95].

جاء قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا عِندَ اللّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ غير معطوف على قوله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿**وَلاَ تَشْتَرُواْ بِعَهْدِ اللّهِ ثَمَناً قَلِيلاً**﴾ وهما مختلفان من حيثُ النسبة الكلاميّة ذلك أنّ قوله تعالى: ﴿**إِنَّمَا عِندَ اللّهِ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ**﴾ بيان لعلة النهي(54)، فهو من قبيل الاستئنافِ البياني، لذا يستقيم في غيرِ القرآن أن تأتي «الفاء» فيقال: ولا تشتروا بعد اللّه ثمنا قليلاً فإنّ ما عند اللّه هو خير لكم. وما بعد الفاء علة لما قبله. والعلة من شأنها ألا تعطف على المعلول، لاستغنائها عن عاطف لفظي، والفاء في قولنا: فإن ما عند اللّه هو خير لكم ليست للعطف بل لإظهار الدلالة على تعليل لحاقِها سِباقَها.

وقوله تعالى: ثمنا قليلا، ليس له مفهوم مخالفة، فيقال بجواز أن يشتري بعهد اللّه ثمنا كثيرًا، ذلك أنَّ كلَّ ثمن هو في جانب عهد اللّه «جد نزير»، فهو نهي عن مطلقِ الاشتراء، وكان يُمكن في غيرِ القرآن أن يُقال: ولا تشتروا بعهد اللّه إن ما عند اللّه هو خيرٌ لكم. مِن غير ذكر «ثمنًا قليلا» ولكنّ القرآن جاء به ليصور لنا أن كل ثمن في جانبِ عهدِ

اللّه جدٌّ قليل. فيكون في هذا حجازٌ منيع من أن توسوس النفسُ بأن مابذل في عهد اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى جد كثير.

ومن هذا قوله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**فَلا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ**﴾ [يس: 76] لم يعطف قوله تعالى ﴿**إنّا نعلم ما يسرون**﴾ لا لأنّه خبرٌ وما قبله إنشاءٌ، بل لأن قوله تعالى «**إنّا نعلم...**﴾ علةٌ للنهي، هو ينهاه عن أن يُحزنهم قولهم الذي يقولونه فيه، فكان في قولِه تعالى ﴿**إنّا نعلم ما يسرُون**﴾ من الحفزِ له والتَّقوية، والصرفِ عما يشغلُه عن القيام بحقّ الدعوة، وفيه من التهديدِ لهم ما فِيه، فمن السُّنةِ البيانية في القرآن أن يهدّد بأنه بكلِّ شيْءٍ عليم، وحين يسمع أهل الإيمان قوله عز وجل: ﴿**إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً**﴾ ونحوه فإنّهم يستبشرون، وهو في الوقتِ نفسِه يحمل إنذارًا لمنْ قصَّر، ولمن أعرض، ولِمنْ يَصدّ عن سبيلِ اللّه تعالى بلسانِ حالِه، وهم اليوم كُثرٌ، أو بلسانِ مقالِه.

وممّا قد يظنّ أنّه منْ هذا الباب قول اللّه جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾ [الأنعام: 101].

قد يظنّ أنّه فصل قولَه تعالى: ﴿**أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ عن قوله تعالى: ﴿**بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**﴾ لما بيّنهما من اختلاف في النسبة الكلامية، فهو من كمال الانقطاع عندهم.

ذلك أنّ قولَه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ**﴾ إنّما هو إنشاءٌ لفظًا خبرٌ معنى، لأنّه استفهام أُريد بِه الاستبعاد. وليس استفهامًا على حقيقتِه.

وعلى هذا فالجملتان خبريتان معنى. وفصلت الثانية عن الأولى من أنّ الثانية مؤكدة للأولى. ومقرّرةٌ لها. فهو من كمال الاتصال.

يقُول شيخنا: «المهمّ أنَّ الجملَ المختلفةَ خبرًا وإنشاءً أكثرُ ما نراها فِي الكلام مفصُولة، **ولا يجوزُ (أيْ لا يجوز بلاغةً) أن يعلّلَ فصلُها بهذا؛ لأنَّه تعليلٌ لا يُحلّلُ الأسلوب**، ولا يًقفُ علَى ما بينها من روابطَ، مَع أنّنا نَجدُ الرّوابطَ متينةً وحيّةً بيْنَ هاتيْنِ الجملتينِ، ويتحقَّقُ فِيها مَا يَتحقّقُ فِي غيرها، فقد يكونُ الإنشاءُ توكيدًا للخبرِ أو العَكسُ ،وقد تكونُ إحداهما واقعةً موقعَ الجوابِ عن الأُخرَى، أوْ مَا شئتَ ممَّا تَراهُ فِي الجُملِ الخبَريّة، وعَلاقَاتُ المَعانِي بيْن الجملِ لَمْ تَتَأَثّرْ بِانَّ هَذهِ خَبرٌ، وتِلكَ إِنشَاءٌ، وإنّما هُمَا سَواءٌ مِن ناحِيةِ أنسابِ المعانِي»(55).

ومن هنا يتبيّن لك ما في قول عبدالقاهر في توجيه ترك العطف في قول الله سُبحَانَه وتَعَالَى: **﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ﴾** [البقرة: 13] أنّ قوله تعالى: **﴿أنؤمن﴾** استفهام، وقوله تعالى: **﴿إنهم هم السّفهاء﴾** خبرٌ، ولا يُعْطَفُ الخبرُ على الاستفهام(56).

قوله هذا فيه نظرٌ ذلك أنَّ الاستفهام الذي في **﴿أنؤمن﴾** خبرٌ في المعنى لأنّه استفهام إنكاري فيه معنى النّفي الذي هو خبرٌ، فهو إنشاءٌ في اللفظ خبرٌ في المعنى، فهو وقول اللّه عزّ وعلا: **﴿إِنَّهُمْ هُم السُّفهاءُ﴾** متفقان في النّسبة الكلامية خبرًا من حيثُ المعنى، والاعتدادُ عند البلاغيين والنّحاة أيضًا بالاتفاق والاختلاف في المعنى لا اللفظ.

كأنّي بعبدالقاهر حين نظر إلى صورة الكلام في **﴿أنؤمن﴾** واعتدّ بها على الرَّغم من أنّ المعنى على الخبرية أراد أن يلفتنا إلى أنّه وإن كان الاستفهامُ إنكاريًا بمعنى النفي، فليس هو والنفي سواء، فمايزال فيقوله

تعالى: ﴿**أنؤمن**﴾ شيئًا من الاستفهام، الذي لا يجعله خبرا صِرفًا، فإذا لوحظ هذا كان الاختلاف في النسبة الخبرية ممّا يعتد به هنا.

وهذا من عبدالقاهر إن أراده إنّما هُو لفتٌ إلى ملاحظة ما يكون من أثرٍ حين تمزج المعاني وتضمَّن الكلمات معنى آخر. وأنّها حينئذٍ لا تتخلى بالكليّة عن أصل معناها، بل يبقى فيها من ذلك شيٌّ، وهذا يرجع إلى أصل مُهم من أصول القولِ في نظرية النّظم والعلاقات بين المعاني.

*****

وممّا هو جديرٌ ذكرُه أنّ العطف بالواو قد قام بيْن ما اختلفت نسبته الكلامية خبرًا وإنشاءً من حيثُ المعنى في بيان الوحي قُرآنًا وسنة. كما تراه في قولِ اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**إِن نَّقُولُ إِلاَّ اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوَءٍ قَالَ إِنِّي أُشْهِدُ اللّهِ وَاشْهَدُواْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ [هود: 54].

عطف قوله تعالى ﴿**اشهَدوا**﴾ على قوله: ﴿**إنّي أشهدُ اللّه**﴾ وهما مختلفان من حيثُ النسبة الكلامية لفظًا ومعنى.

وقد سَعى جمهرة البلاغيين المتأخرين إلى تأويل هذا المَسلك، وعظم ما سلكوا هو تقديرُ محذوفٍ عطف عليْه، أو جعله معطوفًا على أمرٍ آخر بعيدٍ(57).

*****

أما القول بأن كمال الانقطاعِ بيْن الجمل لخلاءِ الكلام من الجامع فإنّ أُريدَ بخلائه من الجامعِ الظاهرِ، فهذا لا شكَّ يقعُ في الكلام البليغ، وإن أُريد به مطلق جامعٍ ظاهرٍ أو لطيفٍ خفيّ، فذلك لا يقعُ فيَ الكلام البليغ، لأنّ الكلام سيكون متشاردًا، وهو لا يقدم على قولِه عاقلٌ. وأهلُ

العلم أجلّ من أن يعنوا بمثل هذا الكلام، وأجلُّ من أن يدرجوا هذه الصورة في هذا البابِ الذي هو من أدقّ أبوابِ البلاغة، والذي قال فيه عبدُالقاهر ما قال، وقال فيه السّكاكيّ: «محكّ البلاغةِ، ومنتقد البصيرةِ، ومضمارُ النظّارُ، ومتفاضلُ الأنظارِ، ومعيارُ قدرِ الفهمِ، ومِسبارُ غَورِ الخاطرِ ،ومَنجمُ صَوابِهِ وخَطئِه، ومَعجمُ جِلائِه، ودائِه، وهي الّتي إذَا طبقتَ المفصلَ، شهدوا لك من البلاغةِ بالقدحِ المُعلّى، وأنَّ لك فِي إبداعِ وَشيِها اليدَ الطُّولَى»[58].

فالقولِ في علاقاتِ المعانِي وأنسابها وشوابِكها من أجل ما يشتغل فيه العقلُ البلاغيّ قديمًا وحديثًا ،وهذا يصرفنا عن أن نظنّ أنّ العلماء أرادوا بكمال الانقطاع لانتفاء الجامع هو مطلقُ جامعٍ، بل الأعلى أنّهم يريدُون الجامع الظاهر.، أمّا الجامعُ الدقيق اللطيف الذي يحملُ السّامع إلى بذلِ مزيدِ من التفرس، فذلك قائمٌ حاضرٌ في كل بيانِ بليغ.

ولكنّ الَّذي فيه نظرٌ عندِي هُو عدمِ الاعتدادِ بالجامعِ حين يدقُّ ويلطفُ، فلا يبصرُه إلاَّ ذو فراسةٍ بيانيةٍ نافذةٍ سَابغة ، فيجعلُ طرفيه من كمال الانقطاع. ذلك أنّ العلاقاتِ بيّن المعاني كلّما دقّت ولطفت جعلت الكلامَ أبعدَ في منازل البلاغة، وكان حريٌّ بهم أن يُعاملوا الجامعَ بين المعاني في باب الفصل والوصلِ معاملتَه في بابِ التشبيه، أليس الجمعُ بيّن المتباعداتِ والمتنافراتِ حين يدقُّ الجامع ويلطفُ يجعلُ التَّشبِيه أسمَى مقامًا، وأكرم عطاء؟[59]. فلم لا يَكُونُ كذلك حين يكون في بابِ الفصلِ والوصلِ، مع أنَّهم قالوا في منزلة المعرفة بباب الفصل والوصل ما لم يقُولوه في منزلة المعرفة بباب التشبيهِ ، وهما معًا من قبيل علاقاتِ المعاني وأنسابِها؟

وممّا قال فيه بعضُ أهل العلم إنّ الفصل فيه لانتفاء الجامع الخاصّ قول اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [البقرة: 76].

ذهب جمعٌ مِن أهل العلم إلى أنّه لم يعطف قوله تعالى ﴿**إن الذين كفروا...**﴾ لانتفاءِ الجامع الخاصّ ، فهو استئناف غير بيانيّ أي استأنف الكلام في قضيةٍ أُخرَى وموضوعٍ غيرِ الذي كان الكلامُ فيه.

وقد تولى كبر هذا الزَّمخشري: قائلاً «فإن قلت: لم قطعتْ قصّةُ الكفار عن قصّة المؤمنين ولم تعطف، كنحو قوله: ﴿**إِنَّ الأَبْـرارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ**﴾ وغيره من الآي الكثيرة؟

قلت: ليس وِزان هاتين القِصّتين وِزان ما ذكرتَ :

لأنَّ الأُولَى فيما نحنُ فيه مسوقةٌ لِذكرِ الكِتابِ وأنّه هدى للمتقين، وسيقت الثَّانية لأنَّ الكفار من صفتهم كيت وكيت، فبين الجملتين تباينٌ في الغرض والأسلوب، وهما على حدّ لا مجال فيه للعاطف.

فإن قلت: هذا إذا زعمت أن الذين يؤمنون جار على المتقين، فأمّا إذا ابتدأته وبنيت الكلام لصفة المؤمنين، ثم عقبته بكلام آخر في صفة أضدادهم، كان مثل تلك الآي المتلوّة. قلت : قد مرّ لي أن الكلام المبتدأ عقيب المتقين سبيله الاستئناف، وأنه مبنيٌّ على تقدير سؤال، فذلك إدراج له في حكم المتقين، وتابع له في المعنى وإن كان مبتدأ في اللفظ فهو في الحقيقة كالجاري عليه»[60].

كلام الزّمخشري هذا قام من حوله حركة ناقدة نقدًا تفسِيرّيًا ونقدًا تقويميًا، ومن أهل العلم من لم يجر على مهيع الزَّمخشري. ورأى فيما بيْن قولِه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**إنّ الذين كفَرُوا سواءٌ عليهم....**﴾

علاقة وطيدة اقتضت الاستغناء عن الرَّبط اللفظي لما بيْنه وبيْن سِباقِه من ارتباطٍ داخليٍّ أقوى من أن يفتقر إلى ربط خارجي[61].

الذي هو الأعلى عندي أنَّ ذهابَ الزَّمخشريّ إلَى أنَّ الآيات الأولى من السورة (1-4) مسوقة لذكرِ الكِتاب وأنّه هدى للمتقين، وأن لحاقها مسوقٌ لبيانِ أنَّ من صفتهم كيتَ وكَيت، يُفهم منه أن ذكر الذين يؤمنون بالغيبِ، جاءَ على سبيلِ التبيين لنعتِ المتقين.

وهذا فيه نظرٌ عندي:

من أوَّلِ السُّورةِ إلى خِتام الآيةِ العشرينِ هُو مُقدّمة السُّورة، وهو مسوقٌ لغرضٍ واحدٍ هو بيان أَمر هذا الكتاب. فهو سُبحَانَه وتَعَالَى كما استفتحَ سورة «أم الكتاب» بثلاث آياتٍ أبانت عن صفته عز وجل، جاءت الآيات الأربع في أول سور التفصيل: سَنام القُرآن، سُورة (البقرة) مُبينة عن صفة الكتابِ الذي أنزله على خاتمَ رسله، صلى الله عليه وسلم. فالآيات: (5-20) من أول قوله تعالى: ﴿**إن الذين كفروا سواءٌ...**﴾ هي من بيان هذا الكتابِ. فبيانُ الكتاب جاء من ثلاثةِ:

مِن بيان كماله وعلّو منزلته

ومِن بيانِ علوه عن محلّ أَن يكون فيه ما يُمكن أن يكون سببًا موضوعيا للريب.

وَمِنْ بيان أثرِه وفائدته. وشرائط الانتفاعِ بِه. وموانع الانتفاعِ.

فجعل النَّاس ثلاثة فِي هذا الباب:

طائفة الذين يؤمنون بالغيب...

وفرقة المختوم على قلوبهم.

وفرقة المنافقين.

هذا هو الذي يقتضيه نسق البيان.

وقول الزمخشري إن قوله تعالى: ﴿**إنَّ الذين كفروا سواء...**﴾ مُباينٌ لما قبله في الغرض، غير مسلَّم له، بل هو جارٍ في الغرضِ نفسِه. والفصلُ إنما هو للاستئنافِ البياني، وليس لكمال الانقطاع للخلو من الجامعِ الخاصّ.

وقوله ﴿**هدَى للمتقين...**﴾ إن قلنا إنّه مسوقٌ لمدح الكتابِ ففي بيانِ من لا ينتفعُ به لأمرٍ قائم فِي نفسِهِ يحاجزه عن أن يتنفع به عظيم مدح، لا يخفَى ؛ لأَنَّه لو كان الاَنتفاعُ بِهِ يستوي فيه من كان مليكًا لعوامل الانتفاع، وطهورًا من موانعها وعوائقها، ومن كان حريصًا على تكاثر عوائقِ عدم الانتفاع وغيبة عوامل الانتفاع لكانَ نقصانًا فيه.

والبيان القرآني مَلانٌ بالآيات المقررة أنّ اللّه تعالى لا يهدي من أقام في نفسه العوائق:

﴿**وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالمينَ**﴾ [البقرة: 258] ﴿**وَاللّهُ لاَ يَهْدي الْقَوْمَ الْكَافرينَ**﴾ [البقرة: 264] ﴿**وَاللّهُ لاَ يَهْدي الْقَوْمَ الْفَاسقينَ**﴾ [المائدة: 108] ﴿**إِنَّ اللَّه لا يَهْدي مَنْ هُوَ كَاذبٌ كَفَّارٌ**﴾ [الزمر: 3] ﴿**إِنَّ اللَّه لا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ**﴾ [غافر: 28].

تلك عوائق الانتفاع أقامها أولئك في نفوسهم وتعاهدوها، فكان من عظيم الثَّناء على اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى أنّه لا يهديهم إلى الانتفاع بكتابه، وإلى ما فيه خيرهم. فمن عظيم الثناء على الكتاب أنّه ليس هدًى لأولئك. وفي هذا إغراء لكل عاقلٍ أن يتطهر من العوائق والصَّوارف التي تحاجزه عن الخير، ورأس الخيرِ الانتفاع بهدي القرآن.

هذا إذا ما جرينا على أن صدر مقدمة سورة «البقرة» سيقت بالقصد الرئيس إلى مدح الكتاب، وإن قلنا إنّها لم تسق لذلك سوقًا رئيسًا وبالقصد الأولِ، بل سيقت إليه بالقصد الثاني. فهو من مستتبعات المساق إليه قصدًا رئيسًا، والّذي سيقَ إليّه سوقًا رئيسًا هو بيانُ شأن

هذا الكتابِ وصِفته مناظرًا لما استفتحت بِه سُورةُ «أم الكتاب» ببيان شأنِ اللّه تعالى وصِفته.

ذكر في شأن اللّه تعالى أربعة نعوت: «ذكرَ أنّه مُستحقٌّ للحمد لذاته، وأنّه ربّ العالمين، وانّه الرحمن الرحيم، وأنّه مالك يوم الدين ، وكلّ واحدة من هذه الثّلاث تقتضي مدحه عليها، فهو الذي يستحقُّ الحمدَ لذاتِه ولهذه ، وهي رأس ما يحمد عليه سُبحَانَه وتَعَالَى، وهذا يلحظ ما في سورة الإخلاص: عرَّفنا بذاته، ونعوتِه، فذكر أربعًا: أنّه أحدٌ، وأنّه صمدٌ، وأنّه لم يلد ولم يولد، وأنَّه ليس له كفوًا أحد» فكان مفتتحَ البيان القُرآن تعريفًا بِه سُبحَانَه وتَعَالَى وكذلك مختتمه . فسبحانه وتعالى جدّه ما أرحمه وأرأفه إذ تولّى عنا ما لا يمكننا أن نعرفَه بأنفسنا، فكان هذا آية من آيات أنّه ربّ العالمين وأنّه الرَّحمنُ الرّحيم.

كذلك تتلاحق المعاني وتتداعَى وتتنادى. وهو ضربٌ مما يُسميه البلاغيون برد الأعجازِ على الصدور. وهو بابٌ وسيع في بيان الوحي يرجع إلى القضية الرئيسة: علاقاتُ المعاني وأنسابها.

*****

مراجعة في القول بشبه كمال الانقطاع (القطع احتياطًا):

إذا ما كنا قد رأينا بطلان الاعتداد بالقول بكمال الانقطاع بوجهيه، فإنّ علينا أن ننظر في أمرِ القول بـ «شبهُ كمالِ الانقطاع» الذي يُراد بِه عند البلاغيين أنْ تكونَ الجملةُ الثانية بمنزلة المنقطعة عن الجملةِ الأولى لكون عطفها عليها موهمًا لعطفها على غيرها السابقِة عليها. أي أن ثَم جملةٌ سُبقتْ بجملتين يصح عطفها على إحداهما، ولا يصح عطفها على الأخرى لفساد المعنى، فتكون التي تشتملُ على المانع متقدمةً لا متأخرة فيترك العطف دفعا لهذا الوهم.

وقلت أن تكون المشتملة على المانع هي المتقدمة أي الجملة الثانية وليست الأولى لأنّ من أهل العلم من ذهب إلى أنَّ القطع إنّما يجبُ إذا كان الكلام المشتمل على المانع متأخرًا عمّا لا مانع فيه، فلا يجوزُ العطف، فإن كان بالعكس فلا مانع من العطفِ ؛ لأنه لا يتوهم العطف على البعيد المشتمل على المانع مع وجود القريبِ الذي لا مانع فيه(62).

فالقطع هنا ليس مرجعه إلى أمرٍ في علاقاتِ المعاني ، بل لأمر خارج عنها: لأمرٍ يرجعُ إلى حمايةِ المتلقّي من أن يفهمَ غيرَ المُرادِ، فترك العطف هنا مراعاة لحقّ السامع. ولذا ذهب السعد إلى أن القطع للاحتياط دون القطع لاختلاف النسبة الكلامية، ذلك أن القطع احتياطًا المانع فيه «خارجيّ يُمكن دفعُه بنصبِ قرينة»(63).

وهم يمثلون لهذا بقول الشاعر:

وتظنُّ سلَمَى أنَّني أبْغـِي بها بدلاً. أُراها في الضَّـلال تهيمُ

يذهبون إلى أنّه لم يعطف قوله «أراها في الضّلالِ تهيم» على «تظن سَلمى وهو جائزٌ لغة»؛ لكيلا يتوهّم السّامع أنّه معطوف على معمول(تظن) وهو قوله «أبغي بِها بدلاً» لقربه منه، وهذا غير مراد للشاعر، ذلك أنّ الشاعرَ لا يريدُ الإخبار بأنها تظنّ شيئًا واحدًا هو أنه يبغَي بِها بدلا.

ثم يبدى رأيه في ظنها هذا قائلاً أراها بظنها هذا تهيم في الضلال لمخالفته الحقيقة، فإنه لا يبغَي بها بدلا، فمن أين له بديلا عنها؟!

فترك العطفِ هنا حماية للسامع من أن يفهم كلام الشاعرِ على غير مرادِه.

الفصل في هذا البيت حملُه على الاستئنافِ البياني أعلى، والسكاكيّ والخطيب القزويني نصّا على أنّ الفصل يحتملُ أن يكون للاستئناف:

«كأنه قيل كيف تراها في هذا الظنّ؟، فقال: أراها تتحير في أودية الضلال»[64].

وهذا الاحتمالِ عندي هو الأقوى، لأنّ دفع توهّم غيرِ المراد يُمكن أن يتحقّق بقرائن أُخر. والقولُ بالاستئناف أثرى للمعنى، ذلك أنّ قوله: وتظنّ سلمى.... قولٌ يثير في نفسِ سامعه تساؤلاً عن رأي الشاعرِ في هذا الظنّ. أهي على حقٍّ فيما ظنتّ، فتعذر في ظنّها، أم أنّها قد وقعت في قبضةِ الوهم. فيأتي قولُه: أراها في الضلالِ تهيم جوابًا عما أثارته الجملة الأُولى.

*****

ومن هذا عندهم قولِ الشاعرِ مساور بن هند في ذمّ بني أسد:

زعمتم أن إخوتكم قريش لهم إلف، وليس لكم إلاف

أولئك أومِنُوا جُوعاً وخوفاً وقد جَاعَتْ بنو أسد وخافوا[65]

قوله: «لهم إلفٌ وليس لكم إلاف» سبقته جملتان: «زعمتم» و«أنّ إخوتكم قريشٌ» يصلح عطفه على الأولى «زعمتم» فهما معًا من قول الشاعر «بيد أنّه» لو عطفها لتوهم السامع أنَّه معطوفٌ على الجملةِ الأولَى: معمول «زعم»: «أنّ إخوتكم قريشٌ» فانصرف عن ذلك العطف مراعاة لحق السامع حتى لا يتوهم غير المراد. فالفصل عندهم لشبه كمال الانقطاع.

هذا الذي ذهبوا إليْه احتمالٌ مرجوحٌ، وليس فيه مراعاة لحق السامع من أن يتوهم غيرَ المراد، بل فيه سُوء ظنّ بالسّامع ، وحسبان أنَّه في الغفلة غريق، لأنَّه لا يَتوهَّم ذلك إلاَّ من كان قد أسبغت عليْه الغفلة بجادها، وأحاطت بِه، وبناء تأويلِ الكلام على هذا فيه إساءة للسامع.

الأعلى ما ذهب إليّه عبدالقاهر من أن الفصل للاستئناف البيانيّ ذلك أنّ قوله: «لهم إلف» تكذيبٌ لزعم أن إخوتَهم قريشٌ ،وجوابٌ عمن يسأل أصدقُوا؟[66]. فأجاب بالتصريح بالدليل دون أن يصرح بالحكم، فلم يقل كذبوا لهم إلف...، فيقوم الدليلُ في قلبِ السامع قيامًا يقرر الحكم عليْهم بالكذب.

ومثله ما جاء بِه في قولِ اليزيدي وقد سبق النظرُ فيه:

مَلّكْـتُهُ حَبْـلي، ولكنَّـهُ أَلْقَاهُ من زُهْدٍ عَلى غارِبي

وقالَ إِنّي في الهَوى كاذِبٌ انْتَقَـمَ اللّه من الكـاذب

قوله: «انتقم اللّه من الكاذب» سبقته جملتان: «قال» و«إني في الهوى كاذب» ولو جاء بـ «الواو» لتوهم أنّه معطوف على معمول القول، فيكون من مقولِ الحبيب وليس من مقولِ الشاعر، فلم يعطف وقاية للسَّامع من أن يتردّى في هذا الوهم المفسِد للمعنى. فكان ترك العطفِ لتحقق ذلك الدفع.

وعبدالقاهر جعل الفصل للاستئناف: استأنفَ قولَه: «انتقمَ اللّهُ من الكاذبِ»، لأَنه جعلَ نفسَه كأنه يجيبُ سائلاً قالَ له: «فما تقولُ فيما اتَّهمكَ به مِن أنَّك كاذبٌ؟» فقال أقولُ: «انتقمَ اللّه منَ الكاذبِ»[67].

وهذا الذي قاله البلاغيون المتأخرون في الفصل للاحتياط (شبه كمال الانقطاع) منسولٌ ممَّا ذهب إليه عبد القاهر منْ «أنَّك قد ترى الجملةَ وحالُها معَ التي قبلها حالُ ما يُعْطَفُ، ويُقْرَنُ إلى ما قبلَه، ثم تَراها قَدْ وجبَ فيها تركُ العطفِ، لأمرٍ عرضَ فيها صارت به أجنبية ممَّا قبلها.

مثال ذلك قولهُ تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ [البقرة: 14]، وذلك أنه ليس بأَجنبي مِنْه، بل هو نظيرُ ماجاءَ

معطوفاً من قوله تعالى: ﴿**يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ**﴾ [النساء: 142] وقوله: ﴿**وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ**﴾ [آل عمران: 54]، وما أَشبهَ ذلك مما يُرَدُّ فيه العَجُزُ على الصَّدر. ثم إنك تجدهُ قد جاءَ غير معطوف، وذلك لأمر أوجب أن لا يُعطَفَ، وهو أنَّ قوله: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ**﴾، حكاية عنهم أنهم قالوا ، وليس بخبر من اللّه تعالى وقولُه تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ**﴾ خبرٌ منَ اللّه تعالى أنَّه يجازيهم على كُفْرِهم واستهزائهم. وإذا كان كذلك، كانَ العطفُ مُمتنعاً، لاستحالةِ أن يكونَ الذي هو خَبَرٌ منَ اللّه تعالى، معطوفاً على ما هو حكاية عنهم، ولإيجاب ذلك أنْ يخرجَ من كونِه خبراً مِنَ اللّه تعالى، إلى كونِه حكاية عنهم، وإلى أنْ يكونوا قد شَهِدوا على أنفسهِم بأنَّهم مؤاخدون، وأن اللّه تعالى معاقبهم عليه»(68).

هـذا الـذي قاله عبدُالقاهر ليس هو الوجه الأوحـدُ بل هو وجه ثـانٍ عنده، فقد أبـان عن أنّ الفصل للاستئنـافِ البيان(69) والقول بالاستئناف أعلى لأنَّ القول بالفصل احتياطًا (شبهِ كمال الانقطاع) غيرُ لازم، لأنّه لا يُعقلُ أن يتوهم أن قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يستهزِئُ بِهِم**﴾ مِن مقول المنافقين. أيمكن أن يقولوا ذلك على أنفسِهم، وإن كانوا منافقين؟منطق العقل يمنع من ذلك الوهم، والمنع بمنطق العقل أقوى الموانع .

ومثل هـذا ما قاله في ترك العطف في قولِ اللّه تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لا يَشْعُرُونَ**﴾ [البقرة: 11، 12] هو يرى أنّه «إنّما جاء ﴿**إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾ مُستأنفاً مُفتتحاً «بأَلا»، لأنَّه خبرٌ من اللّه تعالى بأَنهم كذلك، والذي قبله من قوله: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾، حكاية عنهم. فلو عطف لَلَزِم عليه مثلُ الذي قَدَّمتُ ذكرَه منَ الدخولِ

في الحكايةِ، ولصارَ خبراً مِنَ اليهودِ ووصفاً منْهم لأنفسهم بأنه مُفْسِدون، ولصار كأنَّه قيلَ: قالوا: ﴿**إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ**﴾، وقالوا إنّهم المفسِدون، وذلك ما لا يُشَكُّ في فساده.

وكذلك قولهُ تعالى: ﴿**وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لا يَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة: 13] ولو عطفَ: ﴿**إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ**﴾ على ما قَبْلَه، لكان يَكونُ قد أُدْخِلَ في الحكايةِ ، ولصارَ حديثاً منهم عن أنفسِهم بأنَّهم هُمُ السفهاءُ، من بَعْدِ أن زَعموا أنهم إنَما تُركوا أن يؤمِنوا لئلا يكونوا من السفهاء(70).

كل ذلك عند التحقيقِ لا يستقيم في منطقِ العقلِ الأخذ به وجهًا ، لأنّ فيه أنّ السّامع يتوهّم ما لا سبيلَ إلى توهمِه في منطقِ العقلِ. ونحن إنما نحتاط، وندفع ما يُمكنُ للعاقلِ أن يتوهّمه لدقته، ولطفه، أمّا من يتوهم مع ظهور الأمرِ فذلك حقّه أن يعرضَ عن أمرِه، حتى يرجعَ إلى نفسِه، فيدركَ أنّه هو الذي لم يرَ حقّ نفسِه حين توهَّمتَ ما لا يُتوهَّمُ.

والقرآن الكريم فيه عطف جملة على أخرى، مع أنّه قد يتوهم عند أول النّظرِ أنّها معطوفة على غيرها، وبرغم من ذلك لم يرع حقّ هذا التوهم الذي يكون عند أوّل النَّظر، فيقطع للاحتياطِ، بل عطفَ، لأنّ الاعتداد بما يكون عند أوّل النّظر من التوهّم ليس من شأنِ البيانِ العالي، ألا ترَى ما في قولِ اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**وَقَالُواْ لَوْلا أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنزَلْنَا مَلَكاً لَّقُضِيَ الأَمْرُ ثُمَّ لاَ يُنظَرُونَ**﴾ [الأنعام: 8] من عطف قولِه ﴿**لَوْ أَنزَلْنَا مَلَكاً لَّقُضِيَ الأَمْرُ**﴾ مع احتمالِ أن يتوهم من أول النظر العجل أنّه معطوف على معمول (قالوا) فيكون مقولهم أمرين. وهو غير مراد.لم يرع حق هذا الذي يُمكن أن يكون عندَ أول

النظر العجلِ، ذلك أنّ من يتوهم ذلك إذا رجع إلى نفسِه التي توهمت ذلك أدرك عظيم غفلتها بل وحمقها في سوءِ التّلقّي، فيخجل ، وينكسر.

وكذلك ترى في قَولِ اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ**﴾ [العنكبوت: 12].

جاء قولُه تعالى: ﴿**مَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ**﴾ بالواو، وهذا قد يُوهم العَجل أنّه معطوف على مقول القولِ ، فيكون من مقول الذين كفروا للذين آمنوا، فيفسد المعنى ، وبرغم من هذا جاءت الواو، ولم يفصل، دفعًا للإيهام كما يقُول البلاغيون في شبه كمال الانقطاع. ذلك أن هذا التوهم لا يقعُ إلا من قلبٍ غافلٍ، ومثلُه ليس أهلا لأن يراعى حالُه، لأنه هو الذي لم يرعَ حق نفسِه، فالغفلة مهلكة.

وهذه الواو في ﴿**وَمَا هُم بِحَامِلِينَ مِنْ خَطَايَاهُم مِّن شَيْءٍ**﴾ هي الواو العاطفة ما بعدها على أول الآية: ﴿**قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا**﴾ فاللّه تعالى يُخبرٌ بخبرين:

الأول أن الذين كفروا قالوا للذين آمنوا... والخبر الثاني أنهم لن يحملوا من خطاياهم شيئًا[71].

وهذه الآية حريٌّ بكلّ عاقل أن يقيمها في قلبه لا يغفلُ عنها حتى لا يقع فريسة لأكاذيب الساسة والقادة في زماننا هذا، حين يدجلون على شعوبهم بأنهم سيحملون عنهم كلّ مهمّة إذا ما فوضوهم ، واتبعوا سياستهم. فمن سمع وتبع فقد احتمى ببيت العنكبوت ﴿**وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ**﴾ [العنكبوت: 41] فليحذرٌ كلُّ عاقلٍ أن يبيعَ عقلَه لأحد ، ولاسيّما لسياسيّ أو أعلاميّ .

ومن هذا الذي جاء بـ «الواو» مع أنّه قد يتوهم عجل غافلٌ أنه معطوف على ما قبله ، فيفسدُ المعنى قول الله سُبحانه وتعالى: ﴿**أَلَمْ تَر إِلَى الَّذينَ نَافَقُوا يَقُولُونَ لإِخْوَانهمُ الَّذينَ كَفَرُوا منْ أَهْل الْكتَاب لَئنْ أُخْرجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلا نُطيعُ فيكُمْ أَحَداً أَبَداً وَإِن قُوتلْتُمْ لَنَنصُرَنَّكُمْ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذبُونَ**﴾ [الحشر: 11].

وقوله جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**إِذَا جَاءكَ الْمُنَافقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّه وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافقينَ لَكَاذبُونَ**﴾ [المنافقون: 1].

قُوله في آية سُورة «الحشر»: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّهُمْ لَكَاذبُونَ**﴾ قد يتوهم أنه معطوف على مقول القول، فيكون من جملةِ قولهم. فيكون ظاهر هذا ألاَّ يعطف بالواو دفعًا لهذا الإيهام.

وقوله في آية سُورة «المنافِقُون»: ﴿**وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ...**﴾ قد يُتوهّم أَنَّه معطوفٌ على مقولِ قولِ المنافقين، فيكون من جملة قولهم، فيكون ظاهر هذا ألاَّ يعطف بالواو دفعًا للإيهام.

كلّ هذا لم يعتدَّ فيه بإمكان توهم غيرِ المراد، لأنّ هذا الوهم لا يكونُ إلا من قلبٍ أهلكته الغفلة والعجلة. ومثله لا يُعتدّ بِه في البيانِ البليغ. فكيف بالمعجز؟

ومن هذا قولُ الله سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**أَلا إِنَّهُم مِّنْ إِفْكهِمْ لَيَقُولُونَ× وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذبُونَ**﴾ [الصافات: 151-152]

جاء قوله تعالى ﴿**إنّهم لكاذبُون**﴾ بيانًا لِحالِهم، وجاءت «الواو»، فهل اعتُبر إمكان أن يتوهَّم غافلٌ أَنَّه معطوفٌ على قوله جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**وَلدَ اللَّه**﴾ فيكون من مقولهم أيضًا ؟

هذا وهمٌ لا يُمكن أن يقعَ ؛ لأنَّ سِباق «الواو» ولحاقها متناقضان. واللّحاقُ حكمٌ على سِباقها بأنّه كَذبٌ. فكيف يجتمعان في مقالة قائلٍ.؟

ومن هذا أيضًا قول اللّه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَىَ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ**﴾ [البقرة: 275].

جاء قوله جَلَّ جَلالُهُ: ﴿**أحلّ الله البيعَ وحرم الربا**﴾ مسبوقا بـ«الواو» مع إمكان أن يتوهم غافل أنّه معطوف على قولِه تعالى: ﴿**إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا**﴾ فيكون من مقولهم، فيفسد المعنى.

البيان القرآن لم يترك الواو، ليدفع هذا التوهم، ذلك أنّ هذا التوهم لايُمكن أن يقُومَ إلا في فاقدِ عقلَه ذاهلٍ عمّا يسمع، من ذا الذي يمكن أن يتوهم أنّ ﴿**أحلّ الله البيعَ وحرّم الرّبا**﴾ من مقولِ من قال: ﴿**إنّما البيعُ مِثلُ الرّبا**﴾[72].

المهمّ أن القول بالقطع للاحتياطِ ودفع توهم غيرِ المراد لا يصلح وجهًا من وجوه التأويل ، ففي البيان العالي من القرآن ما يحمي السامع المعافَى مِن داءِ الغفلة ومِن التّسرُّع مِن سُوء الفهم ، فيكفي كما قيل من حظّ البلاغةِ ألاَ يؤتَى السامع من سوءِ القائل ،وحمايةُ السامعِ المعافَى مِن داءِ الغفلةِ ومِن التَّسرّع هو من أصول حسن الدَّلالةِ وتمامِها وتبرُّجِها.

وقال قال شيخنا: «يبقَى شبه كمال الانقطاعِ بابًا فارغًا مِن أي شَاهدٍ، وهذا هو الوجه الذي نرضَاه»[73].

محصّل القول عندي أن صور الفصلِ في البيانِ العالي صورتانِ: كمالُ الاتصال وشبهِه (شبه كمال الاتصال) أمّا كمال الانقطاع

للاختلاف في النسبة الكلامية فمرجعُهُ إِلى الاستئنافِ البياني، وأمّا كمالُ الانقطاعِ لانتفاء الجامع بيْن المعاني، فهو لا يتحقق في الكلام البليغ.

وأمّا القطع للاحتياطِ ودفعِ توهم السّامع غير المراد (شِبه كمالِ الانقطاع) فالقولُ بِه مرجوحٌ بل إِلى السُّقوطِ أَقربُ.

ويبقَى القول فيما سُمّي الوصل لِدفعِ الإيهام كما في: لا ويغفرُ اللّه لك «فالواو» جيءَ بِها لدفع أن يكونَ النَفي داخلاً علَى الفعل (يغفر) فيكون دعاءً عليْه لا دعاءً له.

هذه الواو ليست واو وصلٍ، بل هي واو دفعِ الإيهام، فهي لم تعطف جملةً على جملة.

وتوهّم السامع هنا عند خلو الكلام من الواو ومن غيرها من القرائن توهم مشروع، فحقه أن يُحمى السامع منه، بخلاف ما في الذي سموه بـ «شبه كمالِ الانقطاع» السابق القولُ فيه، فاختلفا.

وبقي أنَّ دفع الإيهامَ هنا لا يتوقفُ على الإتيانِ بـ «الواو» فيمكن دفعه في سياق المشافهةِ، فالسكوتِ برهةً ، يقُول: «لا» ثم يسكت هنيهةً، ويقول، يغفرُ اللّه لك، فيتحقق دفع إيهام غيرِ المرادِ، وفي سياق الكتابة يُمكن استعمال علاماتِ الترقيم الدَّالة على انتهاء جملة النفي. المهم أنّ القرائن التي تدفع هذا التوهّم غير متوقفة على الإتيان بـ «الواو» ولو كانت متوقفةً على الإتيانِ بالواوِ ما كانت هذه الصورة من صور الوصل البلاغي، لأنَّ هذه «الواو» ليست بواو عطف (وصل) وكلامنا في العطف بالواو على ما قرّر في تعريف أسلوب الوصل، فكلام البلاغيين فيما سموه الوصل لدفعِ الإيهام إقحام ليس له ما يحملُ عليْه، فوجبَ الرجوعُ إلى ما هو الأولَى.تحريراً للنظرِ، وضبطًا لصور الأسلوب. وهذان من أصول النظرِ البلاغي في البيانِ البليغ.

ولو كانَ الإتيان بالواو لدفع توهم غير المراد فلم لم تأتِ الواو في قولِه سُبحَانَه وتَعَالَى: ﴿**فَلا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ**﴾ [يس: 76] لم يأت بالواو في ﴿**إنّا نعلم...**﴾ ليدفع توهّم أنّه من مقولهم أي لا يحزنك أنهم يقولون إنّا... ذلك أنّ من توهم ذلك فهو أحقّ بأن يعرض عنه لأنه بهذا التوهم دلّ على أنه خارج عن الناس، فلا اعتداد بمثلِه، فالقرآن هنا اعتد بقرينة صِحة الإدراك العقليّ للبيان ، ولم يأتِ بـ «الواو» أو غيرها ليدفعَ الإيهام الذي قد يقع من القلبِ الغافلِ أو الجاهل.

ومن هذا ما رواه مسلمٌ في كتاب «فضائل الصّحابة» من صَحيحه بسنده عَنْ عَائذ بْنِ عَمْرو أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ أَتَى عَلَى سَلْمَانَ وَصُهَيْب وَبلاَلٍ في نَفَر فَقَالُوا: وَاللَّه مَا أَخَذَتْ سُيُوفُ اللَّه منْ عُنُق عَدُوِّ اللَّه مَأْخَذَهَا. قَالَ فَقَالَ أَبُو بَكْر: أَتَقُولُونَ هَذَا لشَيْخ قُرَيْش وَسَيِّدهمْ؟! فَأَتَى النَّبىَّ -صلى الله عليه وسلم - فَأَخْبَرَهُ فَقَالَ: «يَا أَبَا بَكْر، لَعَلَّكَ أَغْضَبْتَهُمْ؟ لَئنْ كُنْتَ أَغْضَبْتَهُمْ لَقَدْ أَغْضَبْتَ رَبَّكَ». فَأَتَاهُمْ أَبُو بَكْرٍ، فَقَالَ: يَا إِخْوَتَاهْ أَغْضَبْتُكُمْ؟ قَالُوا لاَ. يَغْفِرُ اللَّهُ لَكَ يَا أُخَيَّ».

تبصّر قولهم: «لا. يغفرُ الله لك، يا أخِي» أيمكن لذي عقل أن يتوهم أنّ (لا) داخلة على الفعل (يغفر) أيمكن أن يكون ذلك من سَلمان وصُهيب، وبلال، وهم من هم، أؤلئك الذي جعل الإسلام منهم ما لا سبيل لكثير مِمَّن شَرُفت أنسابهم أن يعطس بغبار واحدٍ منهم.

أَوَ يُمكن أن يُقال ذلك لِمثل سيدنا أبي بكر، رَضِيَ اللّه عَنهُ، وهو من هو؟

إنّ في سياقِ البيان ما يصرف أي ذي عقل عن أن يتوّهم أنّ النفي داخلٌ على الفعل.

*****

فاصلة القولَ: إنَّ في أسفارِ البلاغيين والمفسّرين من القضايا والمسائل، ومن المذاهبِ والآراء والتطبيقاتِ والتأويلات ما يحسُن بأهل العلم ببلاغةِ العربيّةِ عامّة وببلاغة بيانِ الوحي خاصّة أن يسدوا النصيحة له بحسن مراجعته ونقده نقدًا تفسيريًّا وتقويميًا لأن ذلك هو مستهلّ السعي إلى تجديده من داخلِه، وتجديده من داخله، وبعقُولِ أهله وأذواقهم وألسنتِهم ضرورة حياةٍ ماجدة للعلم وأهلِه، واللّه سُبحَانَه وتَعَالَى أهلٌ لأن يستجدى منه العون على حسنِ طاعتِه واسترضائه، إنّه وليّ ذلك والقادرُ عليْه.

الهوامش

(1) المصباح في شرح المفتاح للسيدِ الشريف. رسالة دكتوراه تحقيق ودراسية الباحث: يوكسل جليك. جامعة مرمرة، كلية الإلهيات – قسم اللغة العربية والبلاغة. تركيا استانبول: عام: 2009م ص: 304).

(2) التصوير البياني. دراسة تحليلية لمسائل علم البيان. تأليف أد محمد أبي موسى. الطبعة الثّانية. دار التضامن للطباعة، بالقاهرة عام 1400. نشر مكتبة وهبة بالقاهرة. ص 47.

(3) يُنظر: التصوير البياني دراسة تحليلية لمسائل البيان لشيخنا محمد أبي موسى(م.س) ص: 76-79.

والتشبيه الدائري في الشعر الجاهلي، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت، العدد السابع عشر، المجلد الخامس، سنة 1985.

والتشبيه الدائري في الشعر الأموي وموازنته بالشعر الجاهلي. إسماعيل أحمد العالم. مجلة التراث العربي – مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب – دمشق.

(4) دلائل الإعجاز، عبدالقاهر الجرجاني (ت: 471هـ) قرأه وعلّقَ عليه مَحمُود محمّد شاكر. مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة،الطبعة: الثالثة 1413هـ. ص: 98 فقرة: 86.

(5) أسرار البلاغة، عبدالقاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليْه محمود محمد شاكر، طبعة

مطبعة المدني بالقاهرة، نشر دار المدني بجدة، عام 1412هـ، ص: 26 فقرة : 22.

(6) دلائل الإعجاز ، ص: 44-54، فقرة : 35.

(7) السابق : ص 93، فقرة 83.

(8) من سبق عبدالقاهر إلى القول في الفصلِ والوصول أسلوبًا بلاغيًا لم يكن ما جاء عنهم متسمًا بالمنهجية في النَّظر، وبحسنِ التفصيل ، وحسن التحليل والتعليل والاستنباط .

راجع في هذا كتاب أستاذنا العلامة كامل إمام الخولي (رحمه اللّه تعالى) عميدِ كلية اللغة العربية الأسبق بالقَاهرةِ : "صور من تطور البيان العربيّ" فقد كان له فضل السَّبق في التأريخ للمصطلحات البلاغية وتتبعها في الأسفار وبيان حركة التطوّر في دراستها .

(9) دلائل الإعجاز ص: 222 فقرة: 248.

(10) من سُنن العربية في الإفهام أن تنفي الشّيءَ جملةً من أجلِ عدمه كمال صفته ، ادعاءً بأَن نقصَه في كماله بمثابة عدمه كليةً، وهذا من سبلِ الحثّ على بلوغ الكمَال، فليس حسنًا أن يقنع المقتدر على الكمال بما دونَه ،وقد نصبَ أبو الحسين أحمد بن فارس(ت: 395هـ) بابًا في كتابِه «الصّاحبيّ» سماه: «بابٌ فِي نفي الشّيءِ جملةً مِن أجلِ عدمِه كمالَ صِفته».

ينظر: الصَّاحبيّ فِي فقه اللغةِ العربيّة وسنن العرب فِي كلامها، تحقيق . شَرح وتحقيق: السيد أحمد صَقر. تقديم عبده الراجحيّ، ط: الهيئة العامة لقصُور الثقافة، سلسلة الذخائر رقم (99) يوليو 2003م. ص 435-437.

(11) دلائل الإعجاز ص: 98 فقرة: 86

(12) السّابق ص 98 فقرة: 85

(13) النكت في إعجاز القرآن. ضمن كتاب: ثلاث رسائل في إعجاز القرآن (سلسلة: ذخائر العرب : 16) تحقيق محمد خلف اللّه، د. محمد زغلول سلام. ط (3) سنة 1976م. دار المعارف بمصر ص: 75-76.

(14) أسرار البلاغة ص 143 فقرة: 124.

(15) يلفتنا عبدُالقاهرِ إلى أنّ البيانَ الذي يحتاج متلقيه إلى فضلِ عناية بتلقيه، وبصرٍ بحركةِ المعنى فيه، واستنباط دقائقه ولطائفه هو قد أحوجَ صانعهً أيضًا إلى مثلِ ذلك، فالصانع والسامع كلاهما مفتقرٌ إلى أن يبذل من العناية اختيارًا وصنعة واستدراك صوابٍ جمالي ما يجعل له الفضيلة على من سِواه.

وبيّنٌ أن عبدالقاهرِ لا يرمِي إلى ما كانت الحاجةُ إلى الاجتهاد في صنعه وتلقيه مخرجها

العجزُ وكزازة الطبع ونضب القريحة، وفقر الثقافة روايةً ودربةً ، فمثل هذا إنما يُثمرُ تعقيدًا وتعمية وإلباسًا ، لا غموضًا وتلفعًا بأستار الحُسنِ والبهجةِ والإدهاش.

(16) السابق:ص 145 فقرة: 125.

(17) روح بلاغةِ هذا الأسلوبِ (الفصل والوصل) حاضرةٌ في كل أسلوب بليغ ذلك أنّ هذه الروح تتمثل في أمرِ المعاني اختلافًا واتفاقًا واجتماعًا وافترقا، ومن أعظمَ فقه ذلك وأحسَنَه كان له أن يقتدرَ على فقه كل الأساليب التركيبية والتصورية والتحبيريّة على تعددها وتنوّعها لتنظر أيّ أسلوبِ يحملُ إلى القلبِ دقيقةً ولطيفة، تجد هذه الروح هي روحَه وجوهره. ومن هنا تتبيّنُ لنا حكمة من قال: البلاغةُ معرفة الفصل والوصل، فهي من الكلمات العقم التي لا يُمكن أن يستبدلَ بها غيرها.

(18) النّظم عند حازم الأنصاريّ هو ما يُعرفُ بالسّبك أو الاتساق أو الرَّبط اللفظي أو التضام عند المحدثِين، وهو يتمثّلُ من تترابط أجزاء الكلام عن طريق الأدوات اللفظية من نحو العطف، والتكرار.. ربطًا صريحًا، تعمل على تتابع الكلمات تتابعا صحيحا من الوجهة النحوية والمعجمية.. فهو يتعلّقُ عندهم بما يُسمونه البنية السطحية للنَّصّ عندهم يتعلق بالعلاقات اللفظية بيّن أجزاء الكلام.

والأسلوب عند حازم هو ما يُعرفُ عند المحدثين بالحبك والانسجام، والالتحام، أو التماسك المعنوي ، وهو عندهم كما سبق يقوم من العلاقاتِ الجوانية بين المعاني، وهذه العلاقات لا ريب أقوى من العلاقات التي تنشأ عن الروابط اللفظية ، فالرابط اللفظي إنّما يؤتى بِه في غالبِ الأمر حين تكون العلاقاتُ الجوانية مفتقرةً إلى ما يقويها أو يزيدها تقريرًا.

ينظر في هذا: منهاج البغاء وسراج الأدباء لحازم القرطاجنّي. تحقيق محمد الحبيب بن الخوجة. طبعة دار الغرب الإسلامي. الطبعة الثالثة سنة 1986م بيروت. ص 363.

وانظر معه: النصّ والخطاب والإجراء لروبرت دي بوجراند. ترجمة تمام حسان. نشر عالم الكتب. بالقاهرة . ط (2) ص 103.

وعلم لغة النص النظرية والتطبيق لعزة شبل محمد. ص 99 وما بعدها، مكتبة الآداب ميدان الأوبرا بالقاهرة ص 184 وما بعدها.

لسانيات النصّ النظرية والتطبيقُ : مقامات الهمذاني أنموذجاً، لينده قيّاس. الطبعة الأولى: 1430هـ. مكتبة الآداب. ميدان الأوبرا. القاهرة . ص 27.

(19) ينظر في هذا مفتاح العلوم، لأبي يعقوب السّكاكيّ (ت: 626هـ) الطبعة الأولى 1356هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبيّ. القاهرة ص 120.

ومفتاح تلخيص المفتاح لشمس الدين الخلخالي (ت: 745هـ) تحقيق هاشم محمد

هاشم، الطبعة الأولى عام: 2007م . المكتبة الأزهرية للتراث بالقاهرة ص 373.
والمطول لسعد الدين التفتازاني. مطبعة أحمد كمال تركيا عام 1330هـ ص 247.

(20) دلائل الإعجاز ص 224 فقرة: 150.

(21) مفتاح العلوم: ص 120.

(22) ينظر أسرار البلاغة ص 151-152، فقرة: 131-132.

(23) السابق ص 239، 232.

(24) الوساطة بين المتنبي وخصومه، للقاضي الجرجاني (ت: 392هـ) تحقيق محمد أبوالفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه ، ص:41.

(25) دلائل الإعجاز ص 450 فقرة 532.

(26) أسرار البلاغة ص: 129، فقرة: 117، وانظر التصوير البياني لشيخنا محمد أبي موسى. ص: 121 وما بعدها، وفن التشبيه لعلى الجندي. الطبعة الأولى سنة 1952م. مكتبة نهضة مصر بالقاهرة ج 2 ص 160 وما بعدها.

(27) الذي أذهب إليّه في هذا أنّ الاستعارة ليست بتشبيه حُذف أحد ركنيه لما بيْنهما من عظيم المبالغة في المشابهة، ذلك أنَّ البُعدَ الوظيفيّ لكلٍّ مختلف : التشبيه أداة كشف لما بين الأشياء من علاقات وتقارب ، فهي تعتمد على قدرة الشاعر ومكانته في الفراسة البيانيّة الَّتي تَجعله يُبصر ما بيْن الأشياءِ من علاقاتٍ لطيفةٍ لا يبصرها غيرُه، فالتشبيه أداةُ كشفٍ وتبيينٍ.
والاستعارةُ أداةُ خلقٍ وإبداعٍ . هي لا تكشفُ ما هو موجودٌ غائرٌ . هي تخلقُ عالمًا جَديدًا. هي تخلقُ ممَّا هو موجودٌ مًا ليس بموجود إلا بها. ومن ثم لا أرى أنَّ الاستعارة قائمةٌ على المبالغةِ في المشابهة، وأن فضيلتَها مِن أنَّها تحقّق المبالغة في المشابهة وإيجاز العبارة عن المعنى.
البعدُ الوظيفيّ للاستعارة غيرُه البعدُ الوظيفي للتشبيه، وإذا تباعدا وظيفيًا تباعدًا تكوّنا وتكوينًا. ولم يكن أحدهما وليدَ الآخر.

(28) دلائل الإعجاز: ص 223، فقرة 249.

(29) السابق: ص 224، فقرة : 250.

(30) السابق ص 224، فقرة : 251.

(31) السابق : ص: 225 فقرة : 252.

(32) السابق : ص: 225 فقرة:251

(33) غيرُ قليلٍ مما رمي به شعرُ أبي تمام من نقود مبعثُه التهاون في ملاحظة حالِ أبي تمام وما هو عليْه من تكوينٍ نفسي وعقلي، وما له في عالم الكلمة الشاعرة من تفرّدٍ في التصور والتصوير، فأريد منه أن يكون «إمعّة»: يجري على ما جرى عليْه آخرون، وأن يكفرَ بنعمة ربّه سُبحانَه وتعالَى جدُّهُ ، وما كانَ لأبي تمام إلا أن يقضي حق شكرانِ نعمةِ التميز، وأن يمضي صائحًا: ولم لا تفهم ما يُقال.؟!!!

ألقى في وجه ناقده جريرةَ التقصير في حسن التلقّى. كذلك الشعراء. هم أمراء البيان، كما قال «الفراهيدي» فأصاب الحقّ.

(34) ينظر في هذا مواهب الفتاح لأبي يعقوب المغربيّ ، وحاشية الدسوقيّ على مختصر السعد في البلاغة (ضمن شروح التلخيص) طبعة: مطلعة عيسى البابي الحلبي القاهرة . ج 3 ص 11-12.

(35) ينظر في هذا منهاج البلغاء.ص 63، 71 ، 83.

(36) ينظر: مفتاح العلوم لأبي يعقوب السكّاكيّ ، ص 122.

(37) السّابق : ص 124.

(38) ينظر حاشية الدسوقي على مختصرِ السعد في البلاغة (شروح التلخيص) ج 3 ص11.

(39) أيّ لأجل الوزن ، وهذا من عبدالقاهر غيرُ حميد عندي، بل للشعر من هذا الترتيب نصيبٍ وافرٌ يتأدّى إليْه من أنّه جمعَ بيْن هذه الأشياء من جهةٍ وأنّه نسقَها على هذا النّحوِ من أخرى، فالجمعُ والترتيب هما المحققان للشعر فضيلتَه في هذا البيت.

(40) أسرار البلاغة، ص 109 فقرة: 102.

(41) دلائل الإعجاز، ص 535 فقرة: 630.

(42) عدّ هذا البيت من معاظلات المتنبي لما أقامه على نظم متسم بالتعقيد التركيبيّ ، وهم يرون أنّ المعنى على إذا أصابَكَ الطيبُ أنت طِيبُه. والمَاءَ أنتَ وإذا اغْتَسلتَ أنت الغاسِلُ الماء

(43) جمهرة البلاغة، عبدالحميد الفراهيّ (سلسلة الدائرة الحميدية رقم 127) الدائرة الحميديّة، مطبعة معارف بمدينة أعظم كره. الهند، عام: 1360هـ. ص: 50.

وانظر معه «سياسة البلاغة عند الفراهي» للأستاذ الدكتور صالح بن سعيد الزّهراني. بحث في مجلة جامعة أم القرى عام 1422هـ.

(44) دلائل الإعجاز ص 96 فقرة 85.

(45) جمهرة البلاغة للفراهيّ ص 51-52، وانظر معه بحث: سياسة البلاغة . أد صالح بن سعيد الزَّهرانيّ مجلة جامعة ام القرى بمكة المكرمة 1422هـ .

(46) هذا مثلُه كمثل التقديم والتأخير في العقلِ البلاغي، لا يقال قدم كذا إلاَّ إذا كان ممَّا يجوز تقديمه وتأخيره عقلاً ولغة، فلا يقال مثلاً سرٌّ بلاغة تقديم أداة النفي أو أداة الاستفهام كذا، ذلك أن هذا التقديم واجبٌ في عرفِ العربية ، وما كان واجبًا تقديمه أو ممتنعًا تقديمه لا ينسبُ فضله للمتكلم، بل للغة نفسِها..

(47) وبهذا يتبين لك أنَّ الكلامَ المتشارد الذَي ليس بيْنه نسبٌ لا يدخلُ في باب الفصل والوصل، لأن مثل هذا الكلام - إن سميناه كلامًا على ضربٍ من التسامح أو إن شئت التساهل - ليس أهلا لأن يُنَفق عاقلٌ بعضًا من عمرِه في مجردِ الاستماع إليه فضلاً عن أن يراجعه، فمثله مما يُصدئُ القلبَ ويفسدُ الذوق، وكفى بالمرء معابة أن يفسد سمعه قلبه وذوقَه ولسانه. فإذا سمعت بهذا «فاسدد مسامعك، واستغش ثيابك، وإياك والإصغاء إليه، واحذر الالتفاتَ نحوه؛ فإنه مما يُصدئ القلب ويُعميه، ويطمس البصيرة، ويكدّ القريحة». كما يقول القاضي الجرجاني: الوساطة بين المتنبي وخصُومه. ص 41.

(48) التعبير بمصطلح «التّصريف البياني» هو عندي أعلى بكثيرٍ من مصطلح المتشابه اللفظي أَو النظميّ ، وهذا المصطلح له أصل في القرآن الكريم: ﴿**وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِيَذَّكَّرُواْ وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاَّ نُفُوراً**﴾ [الإسراء:41].

(49) المصباح في شرح المفتاح للسيدِ الشريف ص 318.

(50) في الإعرابِ هنا عن الدّعاءِ بالصّلاة لطيفةٌ تقيمُ النفس مقام العاشِق لبذل الصَّدقة، المستشرفِ لما يُستجنَى من بذلها إيمانًا واحتسابًا.

الصَّلاة كلمة تحملُ إلى القلبِ عظيمَ التبتّل والقنوت والخشوع، والتجرّد والاستغراقِ في العلاقة باللّه سُبحانه وتعالى وكأنّ اللّه تعالى يأمرُ رسُوله صلى اللّه عليه وسلم بأن يكون دعاؤه لهم حاملاً هذه المعاني، فما هو بدعاء عابرٍ وجيز، بل هو دعاء كامل التبتل والاستغراقِ في معية اللّه عزّ وعلا، ممّا يحملُ إلى المتصدق شعورًا بعظيم رحمة رسولِ اللّه صلى اللّه عليه وسلم به، ورأفته به، وهو في الوقت نفسه يحمل إلى قلب المستحقّين للصدقة (الزكاة) شعورًا بعظيم اعتناء الرسول صلى اللّه عليه وسلم بما يخصُّهم، وهو الذي حرّم ربّه سُبحانَه وتعالَى جدُّهُ عليْه وعلى آله الصدقة، فليس له ولا لأحد من آله أدنى منفعة مادية، وهنا يتمكن معنى التجرّد لمنفعة الأمة، وفي هذا أسوة حسنة لكل من ابتلي بأن يكون أميرَ قوم، وإن كانوا ثلاثة ليس إلاّ.

ويزيد هذه المعاني تمكينًا ونماءً أن عدّي قوله (صَلّ) بـ «على»، وحقّه أن يقال (صَلّ لهم) ولكنّ التعدية بـ «على» فوق أنها تشير إلى تضمين الفعل معنى التعطف، فَإنَّ فِيهِ معنى الشمولِ والإحاطةِ والإسباغ ، فهو دعاءٌ محيطٌ بجميع أَمر المتصدق.

مَن ذا الّذي يسمعُ رسُول اللّه صلى اللّه عليه وسلم يُصلّى عليْه بهذا الوجه عند تصدّقِه، ثم لا يسارع إلى بذل الصدقة إيمانًا واحتسابًا واستشرافًا إلى مزيدٍ من

القُربَى والزُّلفَى.

كل هذا من باب التثقيف النفسيّ في البيان القُرآن هو ممزوجٌ في كل معنًى جاءَ بِه البيانِ القُرآني، واستكشاف السنّة البيانية للقُرآن الكريم في التثقيفِ النفسيّ هو طَلبةُ العقلِ البلاغي، ومَحجُّه الأعظم. لِما يحملُه مِن لطيف معاني الهدى.

(51) قوله: ما قال ربك أن يستعبدَ الولدُ، قولٌ يحملُ إلى النفسِ تثقيفًا ما أحوجها إليّه: ليس لأحد من العالمين أن يستعبد آخر، لو كانت الأم مستعبدة ولدها ما كان هذا بالمرضي في شرعة الحقّ سُبحَانَه وتَعَالَى، ما يستعبدُ غيرُ الله تعالى أحدًا، تلك التي يجب أن تقامُ في قلبِ كلّ إنسان. ومن سعى إلى أن يستعبدًا أحدًا ، فإنّما هو ساع إلى أن يقيم نفسَه مقامَ الله سُبحَانَه وتَعَالَى، فذلك أشنعُ الشّرك، وكأنّه لم يرضَ أن يكون هو لله عبدًا، وأن يكون الله سبحانه وتعالى له سيدًا، أبى إلا أن يكون لله سُبحَانَه وتَعَالَى ندًا، والله تعالى يخلق، وهو يستعبدُ من خلقه الله تعالى.

كذلك ينطقُ حالُ كلِّ مَن يستعبدُ أحدًا من خلقِ الله تعالى.

مَن أرادَ أن يستعبدَ أحدًا عليْه أن يَخلقَه أولاً ثُمَّ يرزقه ويرعاه، من قبل أن يستعبدَهُ، فهل يفقه الطغاة ، أنّى لهم أَن يفهموا، والله تعالى يقُول: ﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّه عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ**﴾ [النحل:108].

﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّه عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾ [الجاثية: 23].

(52) مفتاح العلوم للسكاكي، ص 130.

(53) دلائل الإعجاز، ص 237 فقرة: 269.

(54) قوله تعالى: ﴿**إنّما عند الله هو خيرٌ لكم**﴾ ليست (إنما) هنا أداة قصر لأنّ (ما) هنا موصولة ، وليست كافة، والمعنى : إنّ الذي عند الله هو خير لكم، والقصر الذي في هذه الجملة ليس طريقه (إنّما) بل طريقه ضمير الفصل (هو) على مذهب من لا يشترط أن يكون «ضمير الفصل» بين ركنين مُعرفين.

(55) دلالات التراكيب ص 234.

(56) دلائل الاعجاز ص 233، فقرة 265.

(57) بسطتُ مناقشة ذلك ونقد أدلة المانعين ،والمجيزين ونظرت في دلالات العطف بيّن الإنشاء والخبر في كتابي: مسالك العطفِ بيّن الإنشاء والخبر. مطبعة الأمانة. جزيرة بدران .بالقاهرة. نشر مكتبة وهبة بالقاهرة عام 1413هـ.

(58) مفتاح العلوم: 119. وانظر معه: المصباح شرح المفتاح للسيد الشريف.ص 306-307.

(59) ينظر أسرار البلاغة لعبدِ القاهر ص 157 فقرة: 133، ص 165 فقرة: 136.

(60) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ل جار الله الزمخشرى (ت: 538 هـ) طبعة دار الكتاب العربي. بيروت سنة: 1407هـ . ج 1 ص: 46-47.

(61) ينظر: فتوح الغيب فِي الكشفِ عن قناع الريبِ : حاشية شرف الدين الطيبيّ على الكشاف .تحقيق عمر حسن القيام.، إ شراف محمد سلطان العلماء: جائزة دبيّ الدولية للقرآن الكريم. دبيّ الطبعةُ الأولى عام 1434هـ، ج 2 ص 120.

ونظم الدرر في تناسب الآيات والسور، لبرهان الدين البقاعي . (ت: 885هـ) ط: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ، ج 1 ص 91-93.

(62) مفتاح العلوم للسّكاكيّ ص 121، حاشية عبدالحكيم السيالكوتيّ على المطول (ضمن كتاب فيضِ الفتاح على حواشي شرح تلخيص المفتاح للخطيبِ الشربيني. طبعة مدرسة والدة عباس الأوّل بشارع خيرت بالقاهرة عام: 1325هـ ، ج 3 ص 235-236، ودلالات التراكيب دراسة بلاغية، ص: 320.

(63) المطول ص 257.

(64) مفتاح العلوم ص 126، والإيضاح للخطيب القزويني (بغية الإيضاح) مكتبة الآداب. بالقاهرة. ط (17) عام: 1426هـ. ج 2 ص 293، ومفتاح تلخيص المفتاح للخلخالي. تحقيق هاشم محمد هاشم. ص، 390، وشروح التلخيص: 3، ص 51.

(65) تبصر كيف أنّ الشاعر لم يشأ أن يكفحهم بقوله: «كذبتم» فطوى التصريح بذلك ، وأقام الأدلة القطعية الدلالة على صِدق ما يذهبُ إليّه من تكذيبهم، فأقام مقارنة بيّن حال قريشٍ وحال بني أسد:

الأول: لقريشٍ إيلاف رحلتي الشتاء والصيف، وليس ذلِك لبني أسد، ولو كانوا إخوة ما كان لقريشٍ، وهي رأس العدل أن تحرمهم منها.

والثانية أنّ قريشًا أطعمت من جوع، وأومنت من خوف، وبنو أسد أنهكهم الجوع، وأذلهم الخوف، فأنّي يكونون أخوة قريش.

هذا منهج حجاجي بديع. والعناية بفقه مذاهبِ الشعراء فِيه يحتاج إليّه العقلُ البلاغي ليجمع للتثقيف النفسي قوة الإقناعِ النفسيّ وسحر الفن .

(66) يُنظر: دلائل الإعجاز ص 236-237، فقرة: 268، ودلالات التراكيب، ص 310.

(67) دلائل الإعجاز: 237-238. فقرة: 269.

(68) دلائل الإعجاز ص 231 فقرة: 264.

(69) يُنظر السابق : ص 235 فقرة: 265.

(70) دلائل الإعجاز ص 232-233. فقرة: 264.

(71) ينظر: دلالات التركيب ص 321.

(72) وممَّا يحسنُ الالتفاتُ إليّه أنّ قولَ اللّه تعالى: ﴿**أحلّ الله البيع وحرّم الرّبا**﴾ ليس بمسوقٍ إلى بيان حكم البيع وحكم الرّبا، فالعربُ كانت تعلم انّ الرّبا حرام ، ومن ثم لم تكنٍ تقبل مال ربا في أثَنَاء إِعادة بناءِ الكعبة كمثل ما أبت أخذ ثمن بغيّ .

قوله تعالى: ﴿**أحلّ الله البيع وحرّم الرّبا**﴾ سيق بالقصدِ الرئيس لبيان الفرقِ بيّن الربا والبيع ، ردًا على زعمهم أنهما سواء بل زعمهم ان الربا أصل شبه به البيع فقال ﴿**إنّما البيعُ مثلُ الرّبا**﴾ فجعلوا الرّبا مشبها بِه ، وجعلوا القصر بـ «إنّما» أدعاء أنه أمرٌ ليس محلا لأن يرد أو يشك فيه أو يتوقف. وكل ذلك إبلاغٌ منهم في الإضلالِ.

(73) دلالات التراكيب. ص 321.